

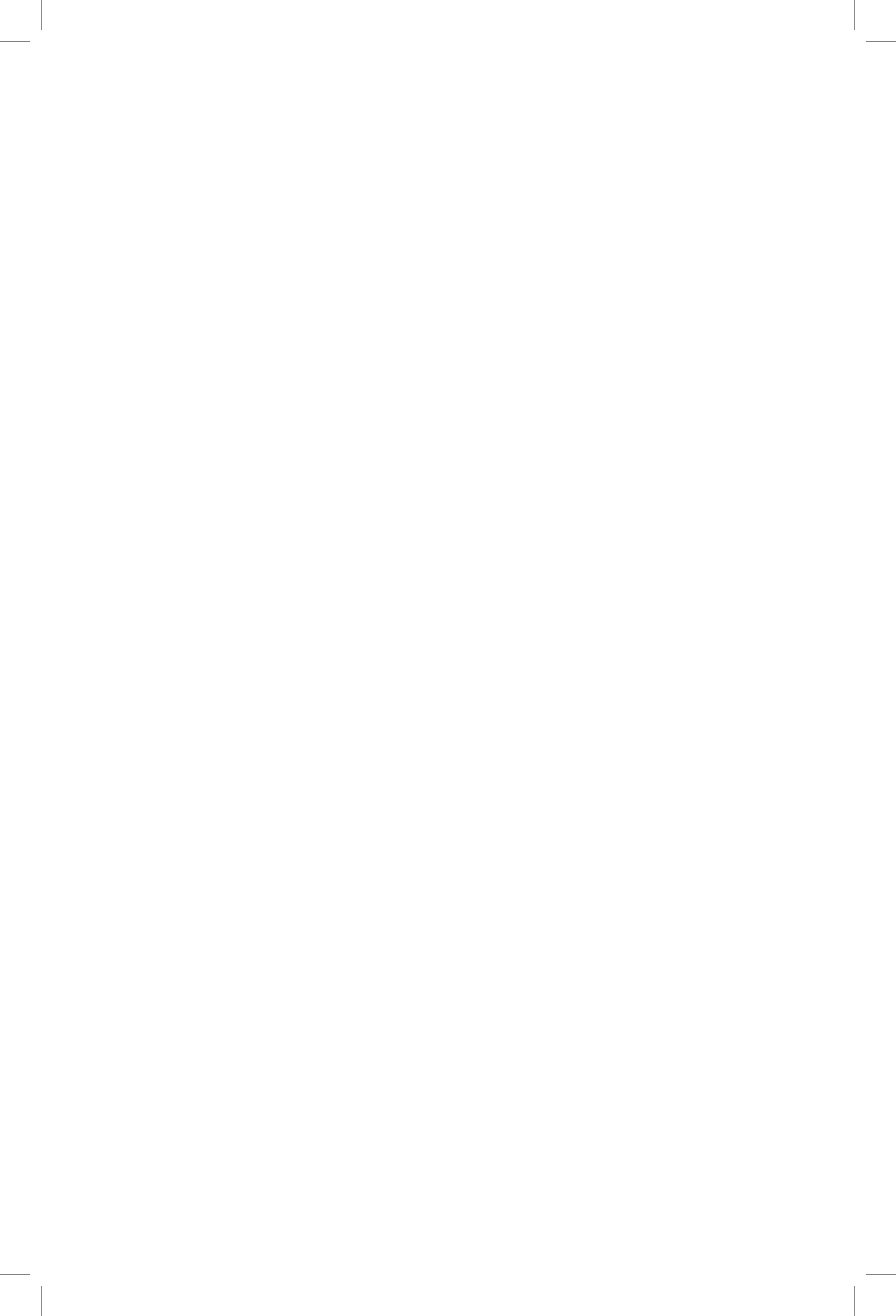
MEIJERBERGS ARKIV

FÖR SVENSK ORDFORSKNING

utgivet av
styrelsen för Meijerbergs institut
vid Göteborgs universitet

45:2

GÖTEBORG 2021



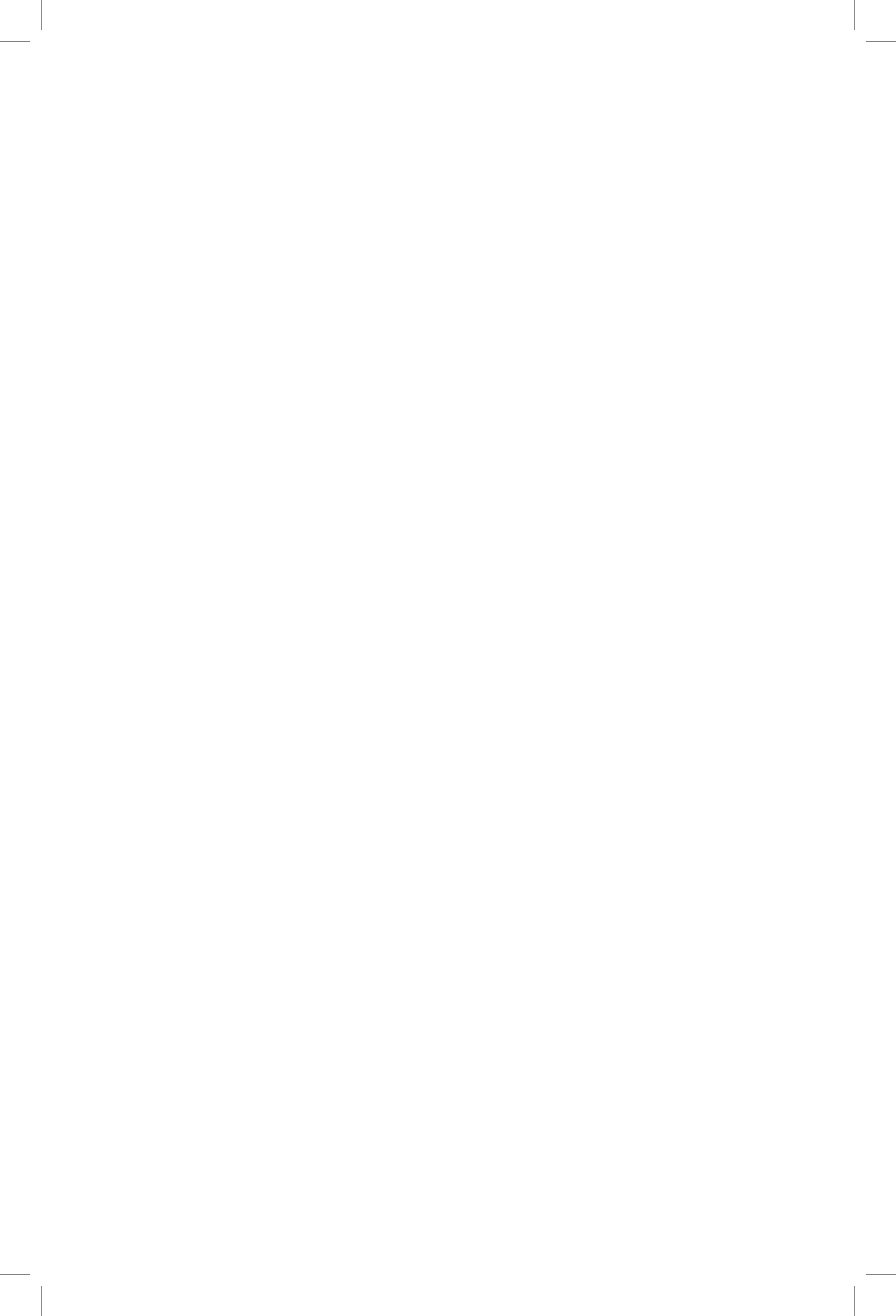
Fadern, sonen och världsalltet

En nytolkning av runinskriften på Rökstenen

Av

Bo Ralph

Volym II



Fadern, sonen och världsalltet II

Ingår som del 45 i Meijerbergs arkiv för svensk ordforskning

© Bo Ralph och
Meijerbergs institut för svensk etymologisk forskning
Göteborgs universitet
Box 200
SE-405 30 Göteborg

ISSN 0348-7741
ISBN 978-91-986791-1-3

Sättning: Sven Lindström och Bo Ralph
Omslagsbild: Bengt A. Lundberg
Porträttfoto: Anna Helga Hannesdóttir
Tryck: BrandFactory AB, Göteborg 2021

Förord

Som alla böcker har detta verk i två volymer sin historia. Vid det här laget är den ganska lång. Den anas delvis i inledningskapitlet, men här skall några särskilt viktiga förutsättningar lyftas fram.

I det följande behandlas den inskrift som återfinns på runstenen vid Röks kyrka i Östergötland. Avsikten är att bidra till en ökad förståelse av denna förbryllande text från vikingatiden. I flera sammanhang har jag redan muntligt presenterat en principiellt fullständig tolkning, i versioner som reviderats något efterhand, men som alla har samma kärna och följer samma grundprinciper. Framför allt har detta skett i offentliga föreläsningar eller inför slutna sällskap, t.ex. vid Kungliga Vetenskaps- och Vitterhets-Samhället i Göteborg år 2011 samt i olika andra anföranden under samma år, vid Lunds universitet i maj och vid Göteborgs universitet i november 2012, i Göteborg ånyo i januari 2017, då i allt väsentligt den tolkning som här framläggs utförligt demonstrerades, i urval och med något annorlunda tyngdpunkter vid Uppsala universitet i maj 2017.

Vid samtliga dessa tillfällen har noggranna genomgångar med powerpoint-presentation eller skriftliga underlag ägt rum. Mera begränsade men väsentliga delar av tolkningen har tagits upp på konferenser, symposier och seminarier, vid flera tillfällen i Göteborg sedan 2004, i Uppsala, Oslo och Götene 2006, i Uppsala än en gång 2012. Ett 20-sidigt PM från 2011 med den kompletta tolkningen jämte kommentarer samt en uppdaterad version av själva läsningen och tolkningen (i datorutskrift) har haft ganska stor spridning och har sedan tillkomsten cirkulerat vid flera universitet. På så vis har jag i någon mening offentliggjort min ståndpunkt, men föreliggande arbete är den första fullständiga redogörelsen i mera slutgiltig, monografisk form. De grundläggande tankarna framfördes först vid en seminarieserie anordnad av Medeltidskommittén vid Göteborgs universitet och ledd av Kristinn Jóhannesson. Detta ägde rum vid millennieskiftet. I tryck har de senare presenterats i en rad skrifter (t.ex. Ralph 2005, 2007a, 2007b, 2007c, 2010), som i de

flesta fall återspeglar anföranden vid konferenser och liknande, vilka ägt rum dessförinnan.

Genom den relativa uppmärksamhet som därigenom väckts har jag också inbjudits att hålla föredrag och seminarier i en rad andra sammanhang. Vid de flesta av dessa tillfällen har likaså olika stödpaper och sammanfattningar av varierande omfattning distribuerats. Efter en presentation av grundtankarna kring Rökstenen i Svenska Akademiens språkkommitté tidigare under året 2006 inspirerades dess ordförande Sture Allén till att göra några av mina teser till ämne för en del av sitt direktörstal vid Akademiens högtidssammankomst den 20 december 2006, senare publicerat i *Svenska Akademiens Handlingar* (Allén 2006).

Opinionsläget för Rökstenens del har fluktuerat under de snart två decennier det nu skisserade arbetet pågått. Alldeles i början av perioden, år 2003, publicerade den norske språkforskaren Ottar Grønvik en total genomgång av inskriften i en ändå rätt slank volym. I den hävdade han en personlig åsikt, som resulterade i att Rökstenens runinskrift sattes in i ett nytt helhetsperspektiv och framför allt beträffande slutet av inskriften ledde till en ny tolkning. Internationellt har den berömda runtexten då och då också aktualiserats av olika forskare. Kanske mest intensivt har den amerikanske litteraturvetaren Joseph Harris framfört sin tolkning, vilken liksom Grønviks medför att i första hand slutet uppfattas på ett nytt sätt, varigenom emellertid hela inskriften kommer i en annan dager.

Harris understryker att han fått sitt uppslag från sin svenske kollega Lars Lönnroths långa artikel om Rökstenen från 1977. Annars har svenskar under senare decennier fram till 2015 länge förhållit sig anmärkningsvärt avvaktande och i allmänhet hänvisat till Elias Wesséns viktiga bok från 1958. I synnerhet gäller detta språkvetare. År 2016 utgav emellertid språkforskaren Per Holmberg en artikel om Rökstenens inskrift, tryckt i facktidskriften *Futhark* 6 för 2015. Arbetet på föreliggande verk hade då pågått mera målmedvetet under en tid, så att de båda nu avslutade volymerna var ungefär till hälften skrivna.

Holmbergs uppsats väckte ett visst uppseende, och eftersom han refererade till undertecknad i en central fråga gick mitt projekt in i en ny och intensivare fas. Det verkade viktigt att jag själv redogjorde för min ståndpunkt mera utförligt. Andra åligganden begränsade emellertid möjligheterna till koncentrerat arbete, varför ytterligare några år krävdes. På nyåret 2020 var det tvåbandsverk som här framläggs i allt väsentligt färdigställt, när en ny uppsats i *Futhark* 9–10 för 2018–2019 (© 2020) utkom av trycket. Den bar titeln »The Rök Runestone and the End of the World». I den vidareutvecklade Per Holmberg tillsammans med tre samarbetspartner, arkeologen Bo Gräslund, religionsvetaren Olof Sundqvist

och runologen Henrik Williams, de grundtankar som Holmberg tidigare lanserat.

Att i detta sena skede avbryta mitt eget arbete för att ta vederbörlig hänsyn till denna artikel bedömdes ogörligt med hänsyn till alla andra villkor som gällde. Det framgick omedelbart att den nya artikeln förmedlade ett budskap som så helt bröt med traditionen, framför allt i fråga om vad inskriftstexten ytterst anspelar på, att den skulle kräva en mycket noggrann egen granskning och kommentar. Därför får de fyra författarnas gemensamma produkt betraktas som utkommen efter det att min egen monografi låsts innehållsmässigt och i det stora hela även vad formuleringarna beträffar. Deras nytolkning utgår liksom Holmbergs tidigare artikel på en viktig punkt från mina tidigare idéer, vilket tydligt redovisas i respektive artikel.

Genom den långa process ett så omfångsrikt arbete som mitt måste genomgå, med redaktionsgenomgång, peer review etc., fram till tryckning och distribution, kan detta förhållningssätt möjligen få förvirrande effekter. Det betyder bland annat att det finns vändningar i mitt verk som hade formulerats på ett annat sätt om hänsyn hade kunnat tas till den nämnda artikeln (och ytterligare ett par nyutkomna publikationer). Det återstår att se om jag kan återkomma med en mera riktad kommentar, men tills vidare har jag i alla fall tydligt deklarerat min egen ståndpunkt. Var och en kan se att det finns många väsentliga skillnader mellan denna och såväl traditionen som de fyras artikel. Under 2020 har för övrigt också Hanna Åkerströms doktorsavhandling *Visuella textkonventioner i den tidiga vikingatidens runristningar* bidragit ytterligare till debatten kring Rökstenen. Inte heller detta arbete har kunnat uppmärksammas här. Likaså har uppgiften i bildtexten på s. 205 om att tre stenar finns kvar av Hunnestadsmonumentet hunnit bli inaktuell, eftersom man under 2020 sensationellt återfann en fjärde sten. Detta är exempel på hur fort situationen efter ett långvarigt ganska konstant läge kan förändras, ett i sig glädjande faktum.

Det finns åtskilligt i min nu gällande text som här kunde motivera en kommentar, men jag nöjer mig med ett enda ofta återkommande fenomen. Eftersom det på så många ställen finns anledning att anföra isländska namn, interagerar dessa ibland på ett sätt med den svenska brödtexten som gör det särskilt angeläget att fatta beslut om namnens form. Isländska (och fornvästnordiska) namn böjs ju i originaltexterna med hänsyn till de grammatiska förhållanden som råder där. Flera böjningsformer avviker då från nutida svensk praxis. Här har jag strävat efter att använda den ursprungliga nominativformen som ett slags grundform. Denna har genomförts utom i genitiv, där namnet med nominativ-

markeringen avlägsnad men med tillägg av nutida normalt genitiv-s använts. Samma bruk tillämpas generellt på vikingatida namn, även på icke-västnordiska, t.ex. *Varinn* och *Vāmōðr*, som således i genitiv blir *Varins* respektive *Vāmōðs*.

När mitt eget arbete nu nått en definitiv avrundning, är det många som på olika stadier i den utsträckta tillkomstprocessen påverkat dess slutgiltiga gestaltning. En tidig kortversion genomlästes i sin helhet av Lars Dahlbäck och Bo Svensén, var för sig, med för dem karakteristisk skarpsynthet och åtföljande värdefulla kommentarer. En besläktad text har vid några tillfällen under årens lopp diskuterats i Svenska Akademiens särskilda språkkommitté. Därvid har i första hand ledamöterna Gunnel Vallquist (†2016), Göran Malmqvist (†2019), Jesper Svenbro och Tomas Riad deltagit, med Sture Allén som ordförande. Att göra alla som yttrat sig i samband med olika presentationer och samtal av växlande art full rättvisa är ogörligt, men Lars Lönnroth har varit en särskilt flitig och stimulerande opponent.

I synnerhet vissa partier av DEL 4 (dvs. den andra volymen) står under starkt inflytande av några enskilda forskare. Det kan vara på sin plats att anmäla en stor tacksamhetsskuld till min ungdoms inspirerande lärare på 1960-talet och tidigt 1970-tal, Paul Kiparsky, då vid MIT, Karl Teeter och Calvert Watkins vid Harvard (nu är Kiparsky knuten till Stanford och den ende av de tre som kan nås av mitt tack). Kiparsky och Watkins har gjort banbrytande insatser inom olika delar av lingvistik och den jämförande språk- och poesiforskningen, Teeter vägledde mig bland Nordamerikas urinvånare och deras språk. Från dessa forskares specialområden gled jag efterhand över till mina egna. Jag hävdar på intet sätt någon egen expertis inom de flesta av de discipliner som aktualiseras i det följande, såsom religionsvetenskapen och socialantropologin, men jag tror mig ha inhämtat en användbar allmän orientering, som det visat sig finnas anledning att åter mobilisera då jag ställts inför Rökstensproblematiken.

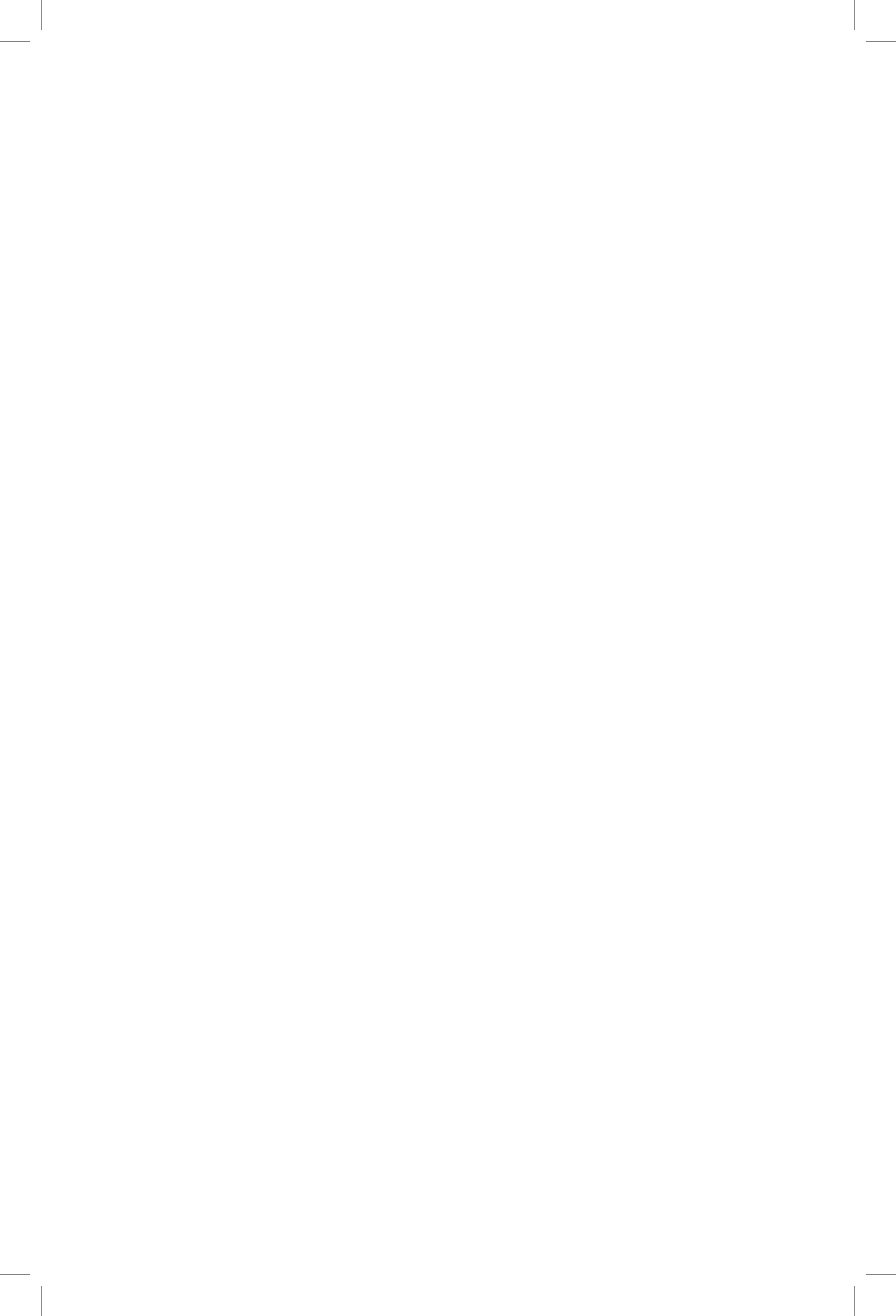
I anslutning härtill skall det framhållas att långa samtal med Jesper Svenbro, bland annat specialist på antik grekiska och det äldre grekiska samhället, inte enbart har varit stimulerande i allmänhet utan också medfört konkreta tips om relevant facklitteratur och lett till fördjupat tänkande på åtskilliga punkter. Carl Fredrik Gildea har haft vänligheten att i ett sent skede läsa hela manuskriptet och har i kraft av sin mångkunnighet gjort flera ovärderliga påpekanden. Sölve Ohlander har med sin vanliga noggrannhet och uppslagsrikedom granskat den engelska sammanfattningen, som ett led i ett snart femtioårigt vänskapsfullt och för mig synnerligen berikande samarbete. Till styrelsen för Meijerbergs institut

frambärs ett särskilt tack för att man velat anta skriften till tryckning i sin serie *Meijerbergs arkiv för svensk ordforskning*. Emma Sköldberg har som redaktör för detta nummer i serien lagt ner ett mycket nitiskt och omsorgsfullt arbete på att läsa och kommentera hela texten, och Sven Lindström har följsamt, kreativt och säkert ansvarat för den slutgiltiga fysiska utformningen. De nämnda och ännu fler onämnda är jag djupt förbunden, och till dem alla framförs mitt varma tack. Naturligtvis bär jag ensam allt ansvar för de prov på människans ofullkomlighet som återstår i detta verk.

Till sist skall ett långtgående beroende av allehanda synpunkter från Anna Helga Hannesdóttir redovisas. Hon är den vid sidan av författaren själv som känner min text i särklass bäst och har följt den genom dess olika tillkomstskeden, vilket stundom inneburit betydande egna uppoffringar. Förutom att hon är född islänning och språkvetenskapligt sakkunnig och på så vis har kunnat komma med användbara insiktsfulla reaktioner, har hon genom vårt gemensamma livs inrättning och sin egen beredvillighet alltid funnits tillgänglig för konsultation närhelst behov har uppstått. När detta arbete om Rökstenen och de många samtalen kring dess inskrift nu lämnar vår vardag, efter att länge ha präglat den, finns hon även fortsättningsvis kvar vid min sida. Detta räknar jag som en särskild lycka.

Göteborg i hemsökelsens tid 2020

Bo Ralph



Innehållsförteckning

Förord	VII
Innehållsförteckning	XIII
Bildförteckning	XXV
Förkortningar	XXXI
Tabellförteckning	XXXV
 DEL 1: Utgångsläge	 1
1. Bakgrund och förutsättningar	3
2. Rökstenens och dess inskrifts fysiska egenskaper och historik	17
2.1. Olika runrader	18
2.2. Inskriftsytan	22
2.2.1. Framsidan och ena smalsidan	23
2.2.2. Baksidan, andra smalsidan och ovansidan	26
2.3. Slutsatser	30
3. Den officiella versionen	33
3.1. Framsidans vertikala rader Aa–Ac	34
3.1.1. De första två radernas lydelse (Aa1–2)	35
3.1.2. Kommentarer till rad Aa1–2	36
3.1.2.1. aftuamup	37
3.1.2.2. stántarunarþar ·	37
3.1.2.3. nuarinfapi	38
3.1.2.4. fapirafþaikiänsunu	38
3.1.3. Inskriftens följande tre vertikala rader (Ab1–3)	39
3.1.4. Kommentarer till rad Ab1–3	40
3.1.4.1. sakumukminipat	40
3.1.4.2. huariarualraubar	42
3.1.4.3. uarintuarþar	43
3.1.4.4. suaptualfsinum	44
3.1.4.5. uarinumnartualraubu	44
3.1.4.6. baparsämän	45

3.1.4.7. āumisumānum ·	45
3.1.5. Resten av framsidans vertikala rader (Ab3–4 samt Ac1–2)	46
3.1.6. Kommentarer till rad Ab3–4 samt Ac1–2	47
3.1.6.1. · þatsakumān art	47
3.1.6.2. huarfurniualtum	47
3.1.6.3. ānurþifiaru	48
3.1.6.4. mirhraipkutum	50
3.1.6.5. auktumirān	50
3.1.6.6. ubsakar	51
3.2. Framsidans horisontella rader Ad1–2 samt högra smalsidan B	52
3.2.1. Textens lydelse	53
3.2.2. Kommentarer till rad Ad1–2 samt B	54
3.2.2.1. raipþiaurikr	55
3.2.2.2. hinþurmuþi	56
3.2.2.3. stillir flutna	57
3.2.2.4. strāntuhraipmarar	57
3.2.2.5. sitirnukarur	58
3.2.2.6. ā kutasinum	58
3.2.2.7. skialtiubfatlapr	58
3.2.2.8. skatimarika	59
3.2.3. Läsningens logik	60
3.3. Baksidans vertikala rader Ce1–8	62
3.3.1. Raderna fram till första skiljetecknet (Ce1–3)	63
3.3.2. Kommentarer till rad Ce1–3	64
3.3.2.1. þatsakumtualafta	64
3.3.2.2. huarhistrsiku nar	64
3.3.2.3. ituituākiān	66
3.3.2.4. kunukartuairtikir	67
3.3.2.5. sua þalikia ·	67
3.3.3. De följande fyra raderna (Ce3–6)	67
3.3.4. Kommentarer till rad Ce3–6	68
3.3.4.1. · þatsakumþritaunta	68
3.3.4.2. huarirt uairtikirkunukar	68
3.3.4.3. satintsjuluntifia kurauintur	69
3.3.4.4. atfiakurumnabnum	69
3.3.4.5. burn rfiakurumbruprum ·	70
3.3.5. Namns nämnande (raderna Ce6–Ce8)	70
3.3.6. Kommentarer till rad Ce6–7 samt Cf1	71
3.3.6.1. · ualkarfimrapulfs[s]u nir	71
3.3.6.2. hraipulfarfimrukulfs[s]unir	71
3.3.6.3. hāislarfimharuþ ssunir	72
3.3.6.4. kunmuntarfimbirnarsunir ·	72
3.3.7. Den skadade raden Cf2 samt fragmentet Cg	72
3.3.8. Kommentarer till rad Cf2 samt Cg	74
3.3.8.1. nukm	74
3.3.8.2. --- m --- alu ---	75
3.3.8.3. kiainhuar-þ	76

3.3.8.4. ... p ...	76
3.3.8.5. ftirfra	76
3.4. De två raderna med äldre runor (Cd1–2)	77
3.4.1. Texten på raderna Cd1–2	79
3.4.2. Kommentarer till raderna Cd1–2	82
3.4.2.1. <i>sagwmogmenipad</i> / <i>sakum ukmini þat</i>	82
3.4.2.2. <i>hoarigoldga</i> / <i>huar ikult[i]ka</i>	83
3.4.2.3. <i>oarigoldin</i> / <i>uari kultin</i>	83
3.4.2.4. <i>dgoānarhosli</i> / <i>[a]t kuānar husli</i>	84
3.5. Raderna med förskjutningschiffer (Cb1–3 samt Cc)	85
3.5.1. Texten på raderna Cb1–2	85
3.5.2. Kommentarer till rad Cb1–2	87
3.5.2.1. <i>sakumukmini</i>	87
3.5.2.2. <i>uaimisiburinip</i> rt rāki	87
3.5.2.3. <i>uilinispat</i> ·	88
3.5.3. Försättningen på förskjutningschiffret (rad Cb2–3)	88
3.5.4. Kommentarer till rad Cb2–3	89
3.5.4.1. <i>knuāknar</i> i atun	89
3.5.4.2. <i>uilinispat</i> +	90
3.5.5. Resten av den tredje raden (Cc)	91
3.6. Den återstående smalsidan (D)	93
3.7. Krysschiffer	95
3.7.1. Krysschiffren på toppytan (E)	96
3.7.2. Krysschiffren överst på baksidan (Ca)	97

4. Tidigare uppfattningar om Rökstenen 99

4.1. Andra infallsvinklar	100
4.1.1. Pionjärerna	101
4.1.1.1. Sophus Bugge	101
4.1.1.2. Erik Brate	103
4.1.1.3. Henrik Schück	105
4.1.2. Hämndmotiv och andra opponerande meningar	107
4.1.2.1. Otto von Friesen	107
4.1.2.2. Ytterligare tolkningar	109
4.1.3. Senare tolkningar	111
4.1.3.1. Andra skandinaviska bidragsgivare	112
4.1.3.2. En arkeologisk inbrytning	115
4.2. Det aktuella läget	117

DEL 2: Kritisk granskning 127

5. Granskning av framsidans prosadel (Aa–Ac) 133

5.1. Åminnelseformeln (Aa)	135
5.1.1. Åminnelseformelns text	136
5.1.2. Kommentarer till Aa	137
5.1.2.1. aft	138

5.1.2.2. uamup	138
5.1.2.3. stānta	139
5.1.2.4. runar	139
5.1.2.5. þar ·	139
5.1.2.6. [i]n	139
5.1.2.7. uarin	139
5.1.2.8. fapi	140
5.1.2.9. fapir	142
5.1.2.10. aft	142
5.1.2.11. faikiān	143
5.1.2.12. sunu	144
5.1.3. Sammanfattning angående åminnelseformeln rad Aa1–2	145
5.2. Försättningen på framsidan (Ab1–3)	146
5.2.1. Textens lydelse	147
5.2.2. Kommentarer till Ab1–3	148
5.2.2.1. sakum	148
5.2.2.2. [m]ukmini	154
5.2.2.3. þat	157
5.2.2.4. huariarualraubar	157
5.2.2.5. uarin	158
5.2.2.6. tuarþar	158
5.2.2.7. suap	158
5.2.2.8. tualfsinum	158
5.2.2.9. uarinumnar	158
5.2.2.10. tualraubu	158
5.2.2.11. þaparsāmān	159
5.2.2.12. āumisumānum ·	159
5.3. Framsidans försättning till högerkanten (Ab3–4 samt Ac1–2)	162
5.3.1. Textens lydelse	162
5.3.2. Kommentarer till Ab3–4 samt Ac1–2	163
5.3.2.1. · þatsakumāna rt	165
5.3.2.2. huarfurniualtum	165
5.3.2.3. ānurþifiaru	167
5.3.2.4. mirhraipkutum	170
5.3.2.5. auctu mir	172
5.3.2.6. ānubsakar	173
5.3.3. Genomgången av rad Ab3–4 samt Ac1–2: Sammanfattning	175

6. Fornyrðislag-strofen 179

6.1. Standarduppfattningen om strofen	180
6.1.1. Textens lydelse	181
6.1.2. Granskning av argumentationen bakom standarduppfattningen	182
6.1.2.1. raipiaurikk	182
6.1.2.2. hinþurmuþi	188
6.1.2.3. stilir flutna	189
6.1.2.4. strāntuhraipmarar	189
6.1.2.5. sitirnugarur	191

6.1.2.6. ā kutasinum	191
6.1.2.7. skialtiubfatlaþr	192
6.1.2.8. skatimarika	192
6.2. Kommentarer till rad Ad1–2 samt B (<i>fornyrðislag</i> -strofen)	194

7. Baksidans okrypterade del (rad Ce–Cf samt Cg) 201

7.1. Baksidans första parti (rad Ce1–3)	202
7.1.1. Textens lydelse	202
7.1.2. Kommentarer till standarduppfattningen	203
7.1.2.1. þatsakumtuafta	204
7.1.2.2. huar	204
7.1.2.3. histrsiku nar	204
7.1.2.4. ituituākiān	208
7.1.2.5. kunukartuairtikir	210
7.1.2.6. sua þalikia	211
7.2. Baksidans andra parti (rad Ce3–6)	213
7.2.1. Textens lydelse	214
7.2.2. Kommentarer till standarduppfattningen om rad Ce3–6	215
7.2.2.1. þatsakumþritaunta	215
7.2.2.2. huarirt uairtikirkunukar	216
7.2.2.3. satintsjulunti	216
7.2.2.4. fia kurauintur	220
7.2.2.5. atfiakurumnabnumburn rfiakurumbruprum	222
7.3. Baksidans tredje parti (Ce6–7 samt Cf1)	224
7.3.1. Textens lydelse	224
7.3.2. Kommentarer till standarduppfattningen om Ce6–7 och Cf1	225
7.3.2.1. ualkarfirmraþulfsu nir	226
7.3.2.2. hraiþulfarfimrukulfsunir	226
7.3.2.3. hāislarfimharuþ ssunir	226
7.3.2.4. kunmuntarfimbirnarsunir	227
7.3.3. Sammanfattande kommentar till det senaste partiet	228
7.4. Slutet på det okrypterade partiet (Cf2 jämte Cg)	229

8. Rökstenens krypterade delar 233

8.1. Chiffer med modifierade äldre runor (Cd1–2)	235
8.1.1. Textens lydelse	236
8.1.2. Kommentarer till standarduppfattningen om rad Cd1–2	238
8.1.2.1. sagwmogmenipad / sakumukminipat	239
8.1.2.2. hoarigold [i]ga / huarikult [i]ka	240
8.1.2.3. oarigoldin / uarikultin	242
8.1.2.4. [a]dgoānarhosli / [a]tkuānarhusli	243
8.2. Första partiet med förskjutningschiffer (Cb1–2)	244
8.2.1. Textens lydelse	246
8.2.2. Kommentarer till standarduppfattningen om rad Cb1–2	248
8.2.2.1. sakumukmini	248

8.2.2.2. <i>uaimsiborinip</i> R trāki	249
8.2.2.3. uilinispat ·	252
8.3. Avslutningen på förskjutningschiffret (rad Cb2–3)	255
8.3.1. Textens lydelse	255
8.3.2. Kommentarer till standarduppfattningen om rad Cb2–3	257
8.3.2.1. <i>knuā</i>	257
8.3.2.2. <i>knať[i]</i>	258
8.3.2.3. iatunuilinispat ·	259
8.4. Den mystiska avslutningen (rad Cc)	260
 9. Återstående chiffer	 263
9.1. Smalsidans chiffer	263
9.1.1. Textens lydelse: inledningen	264
9.1.2. Textens lydelse: avslutningen	265
9.1.3. Smalsidan sammantagen	266
9.2. Krysschiffren upptill	267
9.2.1. Textens lydelse	267
9.2.2. Kommentarer till standarduppfattningen om krysschiffren	270
9.2.2.1. <i>sibi</i>	270
9.2.2.2. <i>uiauari</i>	271
9.2.2.3. <i>ul</i>	271
9.2.2.4. <i>nirupR</i>	272
 DEL 3: Nytolkning	 283
 10. Alternativ syn på åminnelseformeln	 295
10.1. Fadern, sonen och runorna	296
10.2. Balansen i tillvaron	300
10.3. Den högsta visdomen	304
 11. Framsidans övriga prosatexter	 313
11.1. Första gåtan	314
11.1.1. Textens lydelse	315
11.1.2. Kommentarer till första gåtan	316
11.1.2.1. sakumukmini	316
11.1.2.2. tualf	320
11.1.2.3. umisum	324
11.1.2.4. mānum ·	325
11.1.3. Sammanfattning: Lösningen på gåtan	326
11.2. Andra gåtan	327
11.2.1. Textens lydelse	328
11.2.2. Kommentarer till andra gåtan	329
11.2.2.1. patsakumānart	329
11.2.2.2. furniualtumā	330
11.2.2.3. [i]nurpifiaru	331

11.2.2.4. mirhraipkutum	332
11.2.2.5. auktumir	336
11.2.2.6. ānubsakar	337
11.2.3. Slutsatser	339
 12. <i>Fornyrðislag</i> -strofen	343
12.1. Förnyad granskning av strofen	344
12.1.1. Textens lydelse	344
12.1.2. Kommentarer till strofen efter omprövad segmentering	346
12.1.2.1. raip iau	347
12.1.2.2. rikr hin þurmuþi	348
12.1.2.3. stilir flutna	349
12.1.2.4. strāntu hraiþmarar	349
12.1.2.5. sitir nu karur ā kuta sinum	361
12.1.2.6. skati marika	364
12.2. Sammanfattning och konsekvenser	368
 13. Baksidans inskrift med kortkvistrunor	375
13.1. Första gåtan på baksidan	376
13.1.1. Textens lydelse, alternativ I	376
13.1.2. Kommentarer till alternativ I	378
13.1.2.1. þat sakum tualfta	378
13.1.2.2. huar histr sik u nar	378
13.1.2.3. ituituāki ā	381
13.1.2.4. [i]n kunukar tuair tikir	382
13.1.2.5. sua þ ā likia ·	383
13.1.3. Textens lydelse, alternativ II	385
13.1.4. Kommentarer till alternativ II	386
13.1.4.1. histr siku nar	386
13.1.4.2. ituituāki ā	388
13.1.4.3. [i]nkunukartuairtikir	388
13.1.4.4. suap ā likia ·	389
13.1.5. Textens lydelse, alternativ III	391
13.1.6. Kommentarer till alternativ III	392
13.1.6.1. þat sakum tualfta huar histr siku nar	393
13.1.6.2. i tu ituāki ā	393
13.1.6.3. [i]n kunukar tuair tikir sua þ ā likia ·	395
13.2. Baksidans andra gåta	396
13.2.1. Textens lydelse	396
13.2.2. Kommentarer till den alternativa lösningen	398
13.2.2.1. þat sakum þritaunta	398
13.2.2.2. huarir t uair tikir kunukar	398
13.2.2.3. satin [a]t siulunti fia kura uintura	400
13.2.2.4. [a]t fiakurum nabnum burn[i]r fiakurum bruprum ·	401
13.2.3. Slutsatser	402

13.3. Brödraskaran	406
13.3.1. Textens lydelse	407
13.3.2. Kommentarer till nytolkningen av namnuppräknigen	410
13.3.2.1. • ualkar fim [...]	412
13.3.2.2. hraiþulfar fim [...]	412
13.3.2.3. hāislar fim [...]	413
13.3.2.4. kunmuntar fim [...]	414
13.3.2.5. rapulfs [s]u nir	416
13.3.2.6. rukulfs [s]unir	416
13.3.2.7. haruþ[i]s sunir	417
13.3.2.8. airnar sunir	418
13.3.3. Slutsatser	419
13.3.3.1. Tillfälliga och lexikaliserade sammansättningar	419
13.3.3.2. Namn som etiketter och namn med betydelse	421
 14. Krypterade partier i tre horisontella rader	 429
14.1. Horisontella rader i förskjutningschiffer och klartext	430
14.1.1. Första delen: textens lydelse	431
14.1.2. Kommentarer till rad Cb1–2 fram till skiljetecknet	434
14.1.2.1. sakumukmini / sakum [m]ukmini	434
14.1.2.2. uaim / uaim	434
14.1.2.3. siburiniþ [i]r / siburin [n]iþ [i]r	435
14.1.2.4. träki	437
14.1.2.5. uilinisþat •	438
14.1.3. Andra delen: textens lydelse	439
14.1.4. Kommentarer till rad Cb2–3 fram till nästa skiljetecken	441
14.1.4.1. • knuåknat iatun	441
14.1.4.2. uilinisþat •	443
14.1.5. Preliminär sammanfattning	443
14.2. Det krypterade partiet Cc	448
 15. De avslutande krypterade partierna	 455
15.1. De båda raderna med runor av äldre typ	457
15.1.1. Textens lydelse	458
15.1.2. Kommentarer till rad Cd1–2 (med avvikande runskrift)	460
15.1.2.1. sagwm [m]ogmeni þad / sakum [m]ukmini þat	460
15.1.2.2. hoar igol [a]d / huar ikul [a]t	463
15.1.2.3. ga oari goldin / ka uari kultin	466
15.1.2.4. [a]d goānar hosli / [a]t kuānar husli	467
15.1.3. Den återkommande formeln	468
15.1.4. Den 24-typiga runraden på Rökstenen	477
15.1.5. Tillämpningen av den 24-typiga runraden på Rökstenen	481
15.2. Kvistrunor och chifferkryss	488
15.2.1. De stora kryssen	488
15.2.2. Den sista smalsidan	495

DEL 4: Konsekvenser	501
16. Jämförande utblickar	509
16.1. Liknande föreställningar i Vedaskrifterna	513
16.1.1. Solen i Vedahymnerna	515
16.1.2. Himlen i Vedahymnerna	521
16.1.3. Storm, oväder och vindar i Vedahymnerna	526
16.2. Andra paralleller	531
16.2.1. Föreställningar om solen	534
16.2.2. Tankar om rymden	539
16.2.3. Vindarna och deras relevans	547
17. Vem var Varinn?	559
17.1. Diktaren och hans språk	560
17.1.1. Språkets olika lager och funktioner	564
17.1.2. Språket, minnet och sanningen	570
17.2. Diktarens och diktningens roll i samhället	580
17.2.1. Diktarens ställning	581
17.2.2. Diktarens och diktningens funktioner	590
17.2.3. Det mentala undantagstillståndet	602
18. Rökstenens språk	617
18.1. Det språkliga budskapet	620
18.1.1. Rökstenstextens organisation — ordningen mellan fälten	622
18.1.2. Än en gång den återkommande formeln	631
18.2. Det språkliga systemet	639
18.2.1. Språkstadiet	641
18.2.1.1. Trycksvaga vokaler	643
18.2.1.2. Omljud	645
18.2.1.3. Diftongutvecklingen	649
18.2.1.4. Palatalt <i>r</i>	651
18.2.2. Ortografiska fenomen	653
19. Tillbaka till jämförelserna	663
19.1. I Vedatexternas ljus	664
19.1.1. Preliminär nyöversättning av Rökstenens runinskrift	665
19.1.2. Översättningen och Vedatexterna	668
19.1.2.1. Åminnelseformeln	669
19.1.2.2. Första gåtan (på stenens framsida)	670
19.1.2.3. Andra gåtan	672
19.1.2.4. Strofen (på stenens framsida och ena smalsidan)	673
19.1.2.5. Tredje gåtan (på stenens baksida)	678
19.1.2.6. Fjärde gåtan	680
19.1.2.7. Brödragruppernas namn	681

19.1.2.8. Skadad rad	683
19.1.2.9. Horisontell rad med förskjutningschiffer	683
19.1.2.10. Försättningen med klartext och förskjutningschiffer	685
19.1.2.11. En horisontell och en vertikal rad med äldre runtecken	686
19.1.2.12. Besvärjelsen i kvarnvingechiffer	691
19.1.2.13. Återstående smalsida med olika chiffer	692
19.2. Det fornengelska spåret	694
19.2.1. De engelska gåtorna	694
19.2.2. Diktningstradition och terminologi	698
19.2.3. Spår av schamanism?	704
 20. Utvärdering	 713
20.1. Progression och logik	714
20.1.1. En förbindande länk	715
20.1.2. Andra länkar	722
20.1.3. Magisk och mystisk avslutning	730
20.2. De prövade hypoteserna	737
20.2.1. Hypotes (1)	739
20.2.2. Hypotes (2)	741
20.2.3. Hypotes (3)	748
20.2.4. Hypotes (4)	752
20.2.5. Hypotes (5)	756
 21. Eftertankar	 761
21.1. Ära, rykte, goter och Theoderik	763
21.1.1. Den språkliga faktagrunden	764
21.1.2. Den gotiska mytens kärna	771
21.1.3. Tilläggsargumenten	776
21.2. Datering	788
21.2.1. Jämförelser med andra runstenar	789
21.2.2. Språkliga och innehållsliga överväganden	800
21.2.3. Fornengelsk diktning och datering	808
21.3. Magins roll	815
21.3.1. Runologi och magi	816
21.3.2. Nordisk magi och schamanism	829
 22. Slutsatser	 839
22.1. Slutversionen	840
22.2. Sammanfattning	849
22.2.1. Nytolkningens svar på de ställda problematiska frågorna	850
22.2.2. Några särskiljande faktorer	861
 Karin Boye: Bön till solen	 879
Roj Friberg: Nocturne	881

Summary	883
Bibliografi	915



Bildförteckning

- S. 20: BILD 1. Den 24-typiga runraden (upptill) och den 16-typiga (nedtill) med långkvistrunor (överst) och kortkvistrunor jämte translitterering (under resp. runrad).
- S. 24: BILD 2. Ög 136. Rökstenen. Framsidan A. (Foto: Riksantikvarieämbetet, Bengt A. Lundberg.)
- S. 25: BILD 3. Ög 136. Rökstenen. Smalsidan B. (Foto: Riksantikvarieämbetet, Bengt A. Lundberg.)
- S. 26: BILD 4. Ög 136. Rökstenen. Baksidan C. (Foto: Riksantikvarieämbetet, Bengt A. Lundberg.)
- S. 28: BILD 5. Ög 136. Rökstenen. Smalsidan D. (Foto: Riksantikvarieämbetet, Bengt A. Lundberg.)
- S. 29: BILD 6. Ög 136. Rökstenen. Ovansidan E. (Foto: Riksantikvarieämbetet, Bengt A. Lundberg.)
- S. 79: BILD 7. Tecknet för **p** såsom det är utformat på r. Cd1 (raden är vänd uppochner som på stenen). (Foto: Riksantikvarieämbetet, Bengt A. Lundberg. Detalj.) Jfr BILD 4 på s. 26.
- S. 80: BILD 8. Det första tecknet i denna sekvens är den speciella **i**-runan, den sista är **a**-runan (båda är alltså här vända uppochner). (Foto: Riksantikvarieämbetet, Bengt A. Lundberg. Detalj.) Jfr BILD 4 på s. 26.
- S. 136: BILD 9. De två första raderna (med åminnelseformeln) på Rökstenen. (Foto: Riksantikvarieämbetet, Bengt A. Lundberg. Detalj.) Jfr BILD 2 på s. 24.

- S. 205: BILD 10. En av tre bevarade stenar av Hunnestadsmonumentets totalt åtta ursprungliga (dokumenterade efter besiktning och avbildning i äldre tid). En trollkvinna rider på en varg med ormar som tömmar. När Hyrrokkin finner sig vid guden Balders begravningsbål, har hon enligt Snorris beskrivning samma framtoning. (Foto: Riksantikvarieämbetet, Bengt A. Lundberg. Bilden beskuren.)
- S. 266: BILD 11. Den ristade delen av smalsidan D. på Rökstenen. (Foto: Riksantikvarieämbetet, Bengt A. Lundberg. Detalj.) Jfr BILD 5 på s. 28.
- S. 310: BILD 12. Oidipus lyssnar till sfinxens gåta. Keramikvas från Stamnos, ca 440 f.Kr. (Nu i Louvren.)
- S. 326: BILD 13. Mångudinnan Selene, sådan hon uppfattades i grekisk mytologi. Hon dyrkades särskilt vid ny- eller fullmåne. På denna avbildning uppträder hon tillsammans med Hesperos (aftonstjärnan) och Phosphoros (morgonstjärnan), båda söner till Eos (gryningen). Selene är syster till Eos. Marmoraltare av romerskt ursprung från Italien, 100-t. e.Kr. (Nu i Louvren.)
- S. 403: BILD 14. Illustration av vindarnas verkan i Norden ur Olaus Magnus *Historia de gentibus septentrionalibus* (1555: 20).
- S. 410: BILD 15. Utsnitt av Rökstensinskriften med runföljden **birnar** (el. **airnar**?). (Foto: Förf.)
- S. 479: BILD 16. Den äldre runraden med 24 tecken.
- S. 480: BILD 17. De »24-typiga» runorna på Rökstenens baksida, nedersta raden (här »rättvänd»); raden under bilden återger de förväntade runtecknen. (Foto: Riksantikvarieämbetet, Bengt A. Lundberg. Detalj.) Jfr BILD 4 på s. 26.
- S. 482: BILD 18. Ordet **goānar** (läst nerifrån) i raden Cd2 med delvis modifierade tecken. Här syns alltså såväl **ā**- och **n**-

som **a**-runan i Rökstenens särskilda version. (Foto: Riksantikvarieämbetet, Bengt A. Lundberg. Detalj.) Jfr BILD 4 på s. 26.

- S. 483: BILD 19. Ordet **oari** (läst nerifrån) i raden Cd2 med delvis modifierade tecken. Här syns såväl **a**- och **r**- som **i**-runan i Rökstenens särskilda version. (Foto: Riksantikvarieämbetet, Bengt A. Lundberg. Detalj.) Jfr BILD 4 på s. 26.
- S. 492: BILD 20. Sista krysschiffret på baksidan med tilläggsrunorna **þ** och **r** (el. **i**). (Foto: Riksantikvarieämbetet, Bengt A. Lundberg. Detalj.) Jfr BILD 4 på s. 26.
- S. 527: BILD 21. Tor med Midgårdsormen på fiskekroken. Utsmyckning på U 1161 Altunastenen (jfr Hymisqviða). (Foto: Gunnar Creutz. Bilden beskuren.)
- S. 535: BILD 22. Solvagnen från Trundholm. (Foto: Malene Thyssen.)
- S. 538: BILD 23. Den egyptiske solguden Ra med falkhuvud och solskiva på huvudet. (Upphovsman till bilden: Jeff Dahl.)
- S. 540: BILD 24. The Great Seal of the United States. Frånsidan.
- S. 543: BILD 25. Samisk nåjdetrumma. Obs. korset i centrum med sin rombiska mitt! (Foto: Nordiska museets arkiv, NMA 0033983. Inventarienummer 22 88 47. Fotograf: Mats Landin.)
- S. 553: BILD 26. Ales stenar vid Kåseberga. På himlen spår efter kommunikationer i alla väderstreck. (Foto: RAÄ:s fornminnesdatabas, Anders Lagerås. Bilden beskuren.)
- S. 638: BILD 27. U 225. Vallentunastenen. (Foto: Riksantikvarieämbetet, Magnus Källström. Bilden beskuren.)
- S. 658: BILD 28. DR 248. Snoldelevstenen. (Foto: Wikipedia. Bilden beskuren.)

- S. 658: BILD 29. Diplom från kejsar Otto II, utfärdat år 976 till biskopen i Zeitz. Bokstäverna på inledningsraden är i särklass högst. (D Oll 139 i Naumburg, Domstiftsarchiv, Nr. 1.)
- S. 660: BILD 30. DR 209. Glavendrupstenen. (Foto: Danielle Keller. Bilden beskuren.)
- S. 660: BILD 31. DR 4. Haddebystenen 4. (Foto: Wikinger Museum Haithabu, Szilas. Bilden beskuren.)
- S. 660: BILD 32. Öl 1. Karlevistenen. (Foto: Wikipedia. Bilden beskuren.)
- S. 660: BILD 33. DR 357. Stentofstenen. (Foto: Henrik Sendelbach. Publ. under licens: CC BY-SA 3.0. Bilden beskuren.)
- S. 661: BILD 34. DR 42. Jellingstenen 2. (Foto: Erik Christensen. Publ. under licens: CC BY-SA 3.0. Bilden beskuren.)
- S. 661: BILD 35. 700-talshandskrift med utdrag ur evangelierna (majuskler och halvuncial skrift, insulär typ) (NLR, Lat. F.v. 1.8).
- S. 677: BILD 36. Hällristning vid Tanum i Bohuslän. (Foto: Vitlyckemuseet i Tanum, Lars Strid.)
- S. 679: BILD 37. S-märkt Maruta, snabb som vinden? (Teckning av förf. efter Supermans/Stålmannens originaltecknare Jerry Siegel och Joe Shuster.)
- S. 689: BILD 38. Den äldre runraden jämte specialtecknet därefter samt palindrominskriften **sueus** på G 88 Kylverstenen, 400-talet e.Kr. (Foto: Statens historiska museum, Gunnar Creutz. Bilden beskuren.)
- S. 792: BILD 39. DR 239. Gørlevstenen 1, framsidan. (Foto: Nationalmuseet och Nordisk Forskningsinstitut, Danske Runeindskrifter. Bilden beskuren.)

- S. 792: BILD 40. DR 239. Gørlevstenen 1, baksidan. (Foto: Nationalmuseet och Nordisk Forskningsinstitut, Danske Runeindskrifter. Bilden beskuren.)
- S. 793: BILD 41. DR 230. Tryggevældestenen, framsidan. (Foto: Nationalmuseet och Nordisk Forskningsinstitut, Danske Runeindskrifter. Bilden beskuren.)
- S. 793: BILD 42. DR 230. Tryggevældestenen, baksidan. (Foto: Nationalmuseet och Nordisk Forskningsinstitut, Danske Runeindskrifter. Bilden beskuren.)
- S. 794: BILD 43. DR 209. Glavendrupstenen, framsidan. (Foto: Nationalmuseet, Roberto Fortuna. Bilden något beskuren.)
- S. 795: BILD 44. DR 209. Glavendrupstenen, baksidan. (Foto: Nationalmuseet, Roberto Fortuna. Bilden beskuren.)
- S. 795: BILD 45. Dr 209. Glavendrupstenen, smalsidan. (Foto: Nationalmuseet, Roberto Fortuna. Bilden beskuren.)
- S. 796: BILD 46. DR 2. Haddingestenen 2, framsidan A. (Foto: Wikinger Museum Haithabu, Szilas. Bilden beskuren.)
- S. 796: BILD 47. DR 2. Haddingestenen 2, A- och B-sidan. (Foto: Wikinger Museum Haithabu, Szilas. Bilden beskuren.)
- S. 797: BILD 48. DR 4. Haddebystenen 4. (Foto: Wikinger Museum Haithabu, Szilas. Bilden beskuren.)
- S. 797: BILD 49. Sjø 38. Maltstenen. (Foto: Nationalmuseet, Danske Runeindskrifter, Roberto Fortuna.)
- S. 876: BILD 50. Roj Fribergs konstverk »Nocturne». (Publ. med tillstånd av Fribergs dödsbo.)



Förkortningar

1. Beteckningar på språk

avest.	avestiska
da.dial.	dansk dialekt
eng.	engelska
fbulg.	fornbulgariska
fda.	fordanska
ffris.	fornfrisiska
fgutn.	forngutniska
fht.	fornhögtyska
fi.	finska
find.	fornindiska
fir.	forniriska
fpreuss.	fornpreussiska
fris.	frisiska
fsax.	fornsaxiska
fsv.	fornsvenska
fvn.	fornvästnordiska
germ.	germanska
got.	gotiska
grek.	grekiska
hebr.	(forn)hebreiska
ieur.	indoeuropeiska
ir.	iriska
isl.	isländska
jap.	japanska
kymr.	kymrisk (jfr walesiska)
lak.	lakota (sioux)
lat.	latin
lit.	litauiska
mand.	mandarin (kinesiska)
mht.	medelhögtyska

mir.	medeliriska
mlt.	medellågtyska
ndl.	nederländska
nisl.	nyisländska
no.dial.	norsk dialekt
nusv.	nusvenska
osk.	oskiska
runsv.	runsvenska
sam.	samiska
skr.	sanskrit
sv.	svenska
sv.dial.	svensk dialekt
ty.	tyska
urieur.	urindoeuropeiska
urkelt.	urkeltiska
urnord.	urnordiska
ved.	vediska (fornindiska)
vend.	vendiska
wal.	walesiska

2. Grammatiska termer

ack.	ackusativ
akt.	aktivum
best.f.	bestämd form
dat.	dativ
fem.	femininum
imp.	imperativ
ind.	indikativ
inf.	infinitiv
konj.	konjunktiv
mask.	maskulinum
n.	neutrum
nom.	nominativ
obest.f.	obestämd form
p.	person
pl.	pluralis
pres.	presens
pret.	preteritum
sg.	singularis

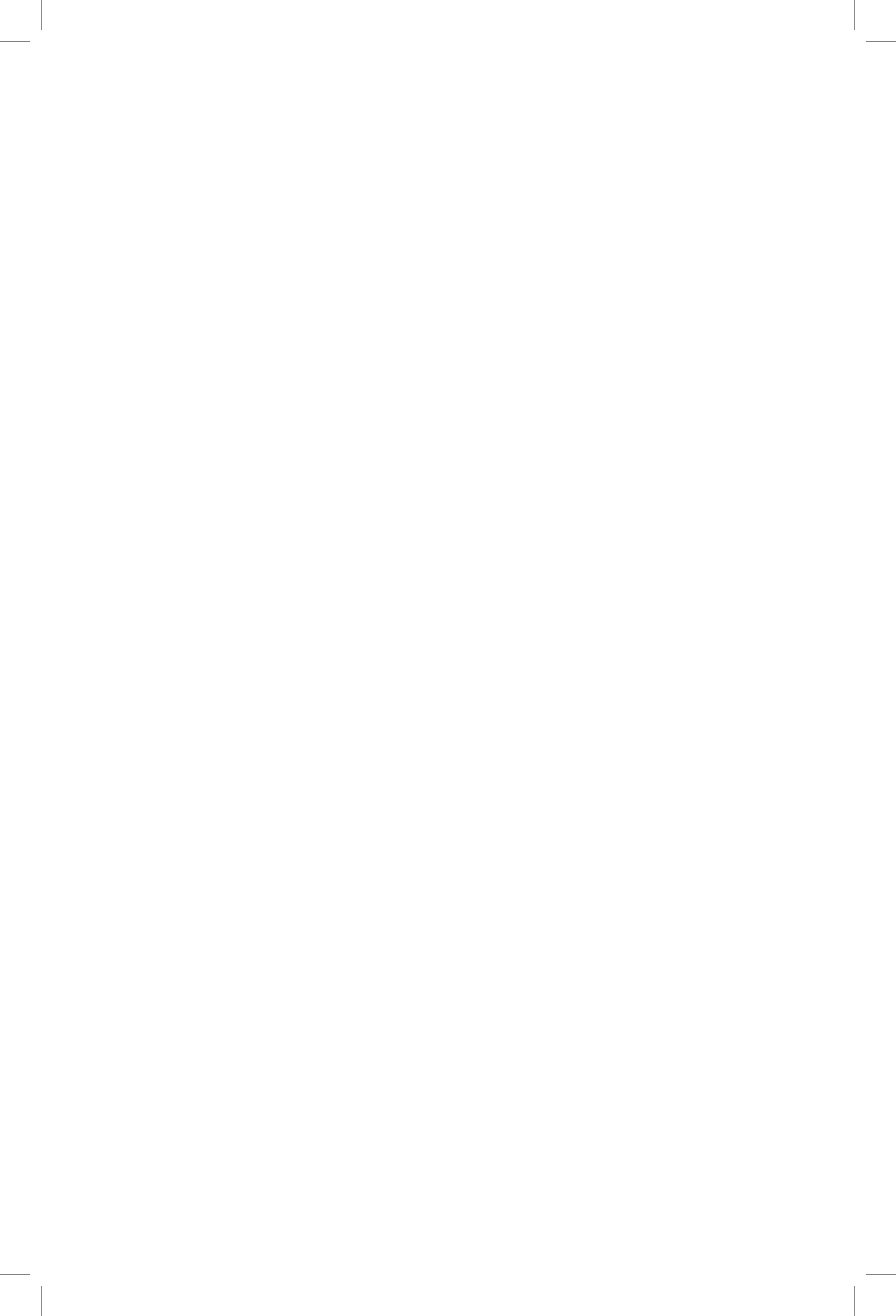
3. Övrigt

a.st.	anförda ställe
bl.a.	bland annat
ca	cirka
cit.	citat/citerat
dvs.	det vill säga
d.	död
e.d.	eller dylikt/dylika
eg.	egentligen
e.Kr.	efter Kristus
el.	eller
enl.	enligt
et al.	et alia (lat.) och andra (= med flera)
etc.	et cetera (lat.) och övriga
ev.	eventuellt
f.	följande (sida, vers etc.)
ff.	följande (sidor, verser etc.)
fn.	fotnot
fr.a.	framför allt
f.ö.	för övrigt
förf.	författare(n)
Gylf.	Gylfaginning (i Snorris Edda)
Hes.	Hesekiel (i Gamla testamentet)
hänv.	hänvisning
inkl.	inklusive
inl.	inledning
IPA	International Phonetic Alphabet
Jer.	Jeremia (i Gamla testamentet)
jfr	jämför
kap.	kapitel
KB	kyrkobibeln (1917)
Kung.	Kungaboken (i Gamla testamentet)
m.fl.	med flera
m.m.	med mera
ms.	manuskript
n:o	numro (lat.) nummer
näml.	nämligen
o.	och
obs.	observera
o.d.	och dylikt/dylika

osv.	och så vidare
Ps.	Psaltaren (i Gamla testamentet)
publ.	publicerad
Purg.	(it.) Purgatorio (andra delen av Dantes Divina Commedia)
r.	rad
resp.	respektive
s.	sida(n)
s.k.	så kallad(e)/kallat
Sk.	Skáldskaparmál (i Snorris Edda)
sp.	spalt
str.	strof
s.v.	sub voce (lat.) (se) under uppslagsordet
särsk.	särskilt
t.ex.	till exempel
Tim.	Timotheosbrevet (i Nya testamentet)
t.o.m.	till och med
uppl.	upplaga
v.	vers
vanl.	vanligen
äv.	även
övers.	översättning

Tabellförteckning

- S. 247: TABELL 1. Princip för förskjutningschiffer (den 16-typiga runraden). I den förskjutna raden (den undre) markeras ätterna med hakparenteser.
- S. 431: TABELL 2. Princip för förskjutningschiffer (den 16-typiga runraden).
- S. 565: TABELL 3. Olika språkliga register enligt *Auraicept na n-Éces* (efter Watkins 1995:182).
- S. 573: TABELL 4. Exempel på kognater med ursprung i den urindo-europeiska roten **men*.
- S. 630: TABELL 5. Distribution av **sakum**-formeln (efter Melnikova 2010).
- S. 871: TABELL 6. Bruket av **ṛ**-runan i Rökinskriften.



DEL 4: Konsekvenser



I DEL 1–3 har egentligen min mest renodlat språkliga genomgång av Rökstenens runinskrift företagits. Det är emellertid befogat med en del ytterligare reflexioner som öppnar vidare perspektiv. De språkliga övervägandena leder exempelvis på ett naturligt sätt till några mer generella iakttagelser som har relevans för bedömningen av den föreställningsvärld som Rökstenens inskrift återspeglar. Några innehållsligt perspektivskapande utblickar redovisas i kapitel 16, varefter vi närmar oss inskriftens upphovsman i kapitel 17, innan de rent språkliga frågorna fokuseras i kapitel 18. I kapitel 19 vidareutvecklas de utomnordiska jämförelserna från kapitel 16, varefter i kapitel 20 följer en utvärdering av för det första textens uppbyggnad enligt nytolkningen, för det andra de hypoteser som varit vägledande i omtolkningsarbetet. Huruvida och i vilken mån hypoteserna styrkts är naturligtvis en huvudfråga. Några av de ämnen som behandlats utan att någon definitiv standpunkt kunnat uppnås blir bättre sammanknutna i kapitel 21, och slutligen får kapitel 22 sätta punkt för detta bidrag till Rökenskriftens utforskning med en del överordnade slutsatser.

Först vill jag emellertid i kapitel 16 anställa en del jämförelser med föreställningar — hämtade från andra kulturer — som verkar likna dem man möter i Rökenskriften eller kan ana i bakgrunden. Det måste bli ett snävt urval, som ändå förhoppningsvis fyller sitt ändamål: att visa det överdrivna i påståendet att Rökstenen skulle vara helt unik. Urvalskriteriet är inte alls sofistikerat; det rör sig helt enkelt om sådant som jag i någon mån själv sysslat med under livet och därför är någorlunda väl orienterad i. Det är för alla insatta redan välkända ting som presenteras, och jag hävdar inte ett ögonblick att det rör sig om några nya upptäckter i sig. Däremot menar jag att sammanställningen med Rökstenens runinskrift är ett nytt bidrag och att jämförelsen därför är befogad.

Det är inte här fråga om att exempelvis söka exakta paralleller mellan olika specifika gudomar i olika kulturkretsars pantheon, en typ av studium som den jämförande religionsforskningen ibland har varit inriktad på. Jag tror inte ens att det är fruktbart att leta efter mer eller mindre perifera gudomligheter i den nordiska mytologi som Snorri hänvisar till och inbilla sig att man finner dem omnämnda på Rökstenen. Det har exempelvis föreslagits upprepade gånger under Rökenskriftens

utforskningshistoria att den nyfödde son till den kämpe som ansetts bli antydd skulle motsvara Þórs son Magni, likaså att Óðins gamle kumpan Vili skulle dölja sig bakom den upprepade runföljden **uulinispat**. På senare tid har Baldersmyten åter dragits fram i rampljuset. Sådana resonemang tror jag i Röksammanhanget mest är förspillad möda. Varken religionsvetenskapen eller debatten kring Rökstenens inskrift torde främjas av dem.

Vad jag vill finna paralleller till och därmed stöd för att räkna med i sammanhanget, är allmännare religiösa föreställningar. Dessa kan ha tagit sig något varierande uttryck i olika religionskomplex och eventuellt lokalt ha konkretiserats till olika gudomar (som i sin tur kan ha splittrats på olika nya funktioner). Just sådana beskrivningsuppgifter har alltså specialister på jämförande religionshistoria gärna tagit för sig. Om Rök-inskriften skall underkastas en mera detaljerad undersökning med detta syfte, måste jag lämna den uppgiften åt just experterna. Men jag dristar mig till att här framföra några egna besläktade funderingar.

När jag lagt fram min syn på Rökinskriften i olika sammanhang, har en återkommande invändning varit att det verkar långsökt eller otroligt att en far på ett monument över en död son skulle ha ägnat så stor möda åt att behandla så vittfamnande och esoteriska föreställningar som dem jag velat igenkänna. Må så vara att min uppfattning av *fornyrðislag*-strofen vunnit visst gehör — alla är inte längre lika övertygade om att det är den gotiske kungen Theoderik (den store) som rider omkring där. De flesta som på senaste tid har yttrat sig (t.ex. Harris 2009a etc. och Holmberg [2015] 2016) räknar liksom jag själv och många i den tidigare debatten också med att det verkligen rör sig om gåtor som söker svar (men vi tycks inte mena riktigt detsamma med gåtor). Detta har varit en av mina utgångspunkter, men föreställningen har å andra sidan funnits med i bilden alltsedan Lönnroths artikel 1977. Hur som helst harmoniserar mina grundtankar härvidlag med tendenser som ligger i tiden.

Men mina åsikter om Theoderik (såsom de framför allt utvecklas i Ralph 2007a och 2007b, artiklar som andra som studerar Rökstenen oftast hänvisar till när dessa tankar kommenteras) har ifrågasatts betydligt mer energiskt än de nämnts med instämmande. De förnekas explicit och emfatiskt av t.ex. Harris (2015) och Lönnroth (2017) men åberopas samtidigt allt oftare som alternativ vid sidan av den etablerade uppfattningen. Så är det t.ex. i översiktsverk som NE:s nätupplaga (s.v. *Rökstenen*) och andra bandet av Norstedts svenska historia (Harrison 2009:60). De börjar till och med stundom bedömas klart positivt (hittills fr.a. muntligt av olika forskare men också skriftligt hos Holmberg [2015] 2016).

Den första gåtans överensstämmelser med anglosaxisk gåtlitteratur, som enligt min mening är anslående, har de flesta som yttrat sig på sin höjd visat förstrött intresse. När frågan över huvud taget uppmärksammas, brukar man emellertid invända att de fornengelska gåtorna hör hemma i en kristen klosterkultur, varför de med tvingande nödvändighet skulle vara irrelevanta för den hedniska Rökstenen. Återigen är Holmberg ett undantag, då han accepterar och refererar till min lösning på den första Rökgåtan som avseende samspelet mellan solen och månen (i tolkningen av den fortsatta texten avlägsnar sig Holmberg emellertid på flera punkter från min uppfattning).

Men framför allt de omtolkningar av baksidans klartextparti som jag framlagt har väckt misstro, framför allt de vertikala raderna. »Vad har vindar med detta att göra? Varför skulle Varinn ha ägnat så stor uppmärksamhet åt något så luftigt? Det ger ett väldigt konstigt intryck.» Kommentarer av den typen har varit det normala. Som om den gotiske kungens närvaro på en östgötsk runsten, stenresarens och hans avlidne sons (eller deras ätts) eventuella släktskap med denne kung och diverse anspelningar på i övrigt dåligt kända eller rent konstruerade halv- och helmytiska förhållanden skulle vara mer trovärdiga och naturliga.

Ytterligare en återkommande invändning mot min tolkning har varit att den bitvis genomgår för många cykler. Exempelvis inläser jag på flera ställen i runtexten formuleringar för 'häst', som på egen hand eller tillsammans med något annat element skall förstås som 'skepp', och skeppet i sin tur är transportmedel för solen (eller kanske den döde e.d.). Jag ser ingen svårighet med denna semantiska inbäddning utan hävdar tvärtom att den är en del av hela den framställningsteknik som tillämpas, att den i högsta grad är medveten och eftersträvad, dessutom i viss utsträckning typisk för tiden (jfr skaldediktningen, som Hallvard Lie 1957 liknade vid barockstil). I de närmast följande kapitlen skall jag också försöka visa att det tänkesätt som ligger bakom den antydda tekniken har stor spridning i tid och rum.

Betraktas Rökinskriften ur litterärt perspektiv kan man — om man så vill — uppfatta de nämnda dragen som ett utslag av en speciell estetisk syn (så ser Lie 1957 på skaldediktningen). Exempelvis är den fornvästnordiska skaldediktningens svårinringade formuleringar och de fornindiska Vedatexternas, inte minst R̥gvedahymnernas, enigmatiska vändningar uttryck för liknande strävanden. Gåtor kan urskiljas som en särskild litterär genre, kännetecknad av vissa utmärkande drag. Till dessa hör att det som åsyftas avsiktligt beskrivs i ordalag som lätt leder i en annan riktning.

Sedan skall man akta sig för att alltför mycket betona de estetiska idealens egenvärde vid textens tillkomst. Upphovsmannens eventuella medvetna stilsträvan har sannolikt varit underställd helt andra, mer primära syften. Det vi uppfattar som ett genomtänkt stilideal hos upphovsmannen kan snarast ligga i betraktarens öga och vara en frukt av vårt sätt att närma oss problemet. Vi ser det vi vill se, men när vi tycker oss igenkänna våra egna tanke kategorier i forntida texter är det kanske i själva verket ett utslag av ett etnocentriskt (eller kronocentriskt) betraktelsesätt. För Varinn kan helt andra uppsåt än dem vi spontant föreställer oss ha varit aktuella (och av överordnad betydelse).

För övrigt behöver man inte gå utanför vår egen kulturkrets — bara förflytta oss till en annan tid — för att finna exempel på samma tolkningsteknik som den jag principiellt tillämpar (och som jag menar har ett korrelat i den faktiska texten). Den medeltida bibeltolkningen var i allmänhet högradigt allegorisk och urskilde följaktligen regelmässigt åtminstone två semantiska plan. Exegesen följde emellertid ofta den s.k. quadrigans princip. Metoden har sin beteckning efter fyrspannet i det antika Rom (lat. *quadriga*), där fyra individuellt urskiljbara draghästar i bredd gjorde gemensam sak för att nå ett enda överordnat mål. Själva beteckningen är således i sig en metafor. I överförd betydelse innebar den medeltida (katolska) exegesen att ett bibelställe kunde tilldelas en betydelse på fyra olika plan genom att tolkas på fyra olika sätt:

- (1) Bokstavlig tolkning
- (2) Allegorisk tolkning
- (3) Tropologisk tolkning
- (4) Anagogisk tolkning

Den bokstavliga tolkningen tar sikte på det speciella textstället. Man »tar reda på vad det står». Talas det om Jerusalem är det i denna tolkning alltid staden Jerusalem i dess fysiska form, med dess givna belägenhet, dess topografi och dess särskilda villkor som avses, staden där templet finns. Detta är givetvis alltid basen för den vidare tolkningen.

Med en allegorisk tolkning av Jerusalem, den heliga staden, menar kristenheten å andra sidan mera bildligt den kristna kyrkan. Denna tolkning öppnar inte minst möjligheter för en mängd kristologiska tydingar av textställen i Gamla testamentet. En tropologisk (eller moralisk) tolkning innebär en anpassning till den enskilda människans egna förhållanden. Jerusalem i denna överförda betydelse blir en integrerande del av människans inre. Vägen till någons inre kan beskrivas som vägen till Jerusalem (idel metaforer). Den anagogiska tolkningen slutligen skänker orden en högre dignitet, som gärna relateras till himmelska förhållanden

eller den yttersta tidens villkor. Jerusalem blir det himmelska riket, det förmenta målet för varje människas liv utan att de enskilda människoliven behöver påverka detta. Det är hur detta liv har levt som delvis avgör vilka som når det himmelska Jerusalem och kan komma i fråga för den Högste Domarens nåd.

Sådana mångbottnade tolkningsprocesser är sålunda inga konstigheter. De är åtminstone välkända från — och typiska för — det religiösa tankebyggandet. De har gjort sig gällande i stora delar av världen under årtusenden. Inom katolicismen var det antydda analysförfarandet särskilt av dominikanerna upphöjt till generell tolkningsmodell.

Ett av litteraturhistoriens mera välkända exempel förser oss Dante Alighieri med i sin Epistola XIII a Cangrande della Scala. Här illustreras med pedagogisk omsorg bland annat hur den fyrfaldiga kristna exegesen fungerar. Israels uttåg ur Egypten, sådant detta beskrivs i Vulgata, i Exodus (2 Moseboken), har i den kristna exegesen symboliserat israeliternas tro. På den bokstavliga nivån beskrivs hur israeliterna på Moses tid konkret lämnar Egypten och trosvisst vandrar till det land de anser att de blivit lovade. Allegoriskt omsätts sedan detta till Nya testamentets tankevärld och blir med en kristologisk tolkning ekvivalent med den enskilde kristnes strävan efter frälsning genom Kristus. På moralisk (tropologisk) nivå motsvarar uttåget den enskildes avståndstagande från sitt världsliga liv, dennes bot och bättring, som möjliggör själens omvändelse från synd, varigenom vederbörande kan undfå nåden. Den anagogiska nivån aktualiserar i allmänhet himlens eviga belöningar och salighet, som blir tillgängliga först genom att själen befrias från de bojor som den jordiska förtappelsen hållit den fångslad i.

Formellt sett är det ett sådant stratifierat perspektiv som ligger bakom den utredning som här närmast följer. I sitt brev med utläggningen kring den exegetiska tekniken använder sig Dante av psaltarpsalmen 113 i Vulgata (på grund av ett slags felnumrering i Vulgata motsvarar denna Ps. 114 i den svenska översättningen). Denna psalm handlar just om uttåget: »När Israel drog ut ur Egypten, / Jakobs släkt från främlingars land ...» (Bibel 2000:1210). Samma motiv mobiliserar Dante i *Divina Commedia* (Purg. II, 46–48):

'In exitu Israël de Aegypto'

cantavan tutti insieme ad una voce
con quanto di quel salmo è poscia scripto.

'»In exitu Israël de Aegypto»,
sjöng de tillsammans med en (enda) stämma
och fortsatte att sjunga hela psalmen.'

För Dante hade denna psalm en alldeles personlig betydelse, men det är en helt annan sak (se t.ex. Singleton 1960). Han hävdar emellertid — och detta är poängen här — att israeliterna sjöng hela psalmen unisont. Detta kan tyckas stå i skarp kontrast till den polyfona tolkning han i Epistola XIII vill uppmana till.

Samma mångbottnade semantik vill hur som helst jag hävda även för Rökstenens del. Det är en sak att grunden till analysen, själva texten, framförs enstämmigt, såsom Dante i *Divina Commedia* framhåller att israeliterna gjorde med psaltarpsalmen. En helt annan sak är att analysen av texten följer olika spår, som löper bredvid och om varandra som en intrikat fuga. Dante tycks för övrigt ha studerat för både franciskaner, dominikaner och augustiner. Han var en lärd man med ett brett register.

* * *

Den som försöker utmana etablissemangen möter alltid motstånd. Det har även jag lärt mig, och det visste jag från andra sammanhang mer än väl innan jag slutgiltigt gick i närkamp med Rökstenen. Nu ägnas i alla fall de närmast följande kapitlen åtminstone åt ett försök att ytterligare försvaga underlaget för sådana invändningar mot min tolkning som de antydde och bygga försvaret av den syn som förfäktats här starkare. Mitt tillvägagångssätt består i att ta fram så övertygande paralleller från andra kulturer som möjligt, för att stödja mina antaganden. Samtidigt skapas ett breddat underlag för kritik mot min argumentation, eftersom jag ger mig in på områden som inte är min egen specialitet, men det kan inte hjälpas.

De fält jag sålunda beträder är emellertid för mig inte alldeles okänd mark utan sådant jag i någon mån sysslat med tidigare under min akademiska bana. Ställd inför nya uppgifter har jag inte i önskvärd utsträckning kunnat ha som ambition att kontinuerligt aktualisera min tidigare orientering på dessa områden, och följaktligen är jag nu hänvisad till både terminologi och vissa grepp som garanterat inte i allt längre hör till frontlinjeforskningen inom respektive disciplin. Förhoppningsvis ger ändå mina förslag grund till vidare överväganden; i bästa fall kan bättre uppdaterade specialister stimuleras att mera framgångsrikt och detaljerat utreda förhållandena. De återstående kapitlen är i alla fall ämnade att bidra till att skänka skarpare konturer åt det sammanhang som Rökstenen bör infogas i, så att en godtagbar syntes så småningom kan resultera.

16. Jämförande utblickar

Den hedniska tidens religiositet brukar inte framtona på samma sätt i traditionella religionshistoriska översiktsverk som på Rökstenen. Översikterna har i allmänhet andra tyngdpunkter. Det kan finnas olika skäl till det. För det första är sådana beskrivningar en vetenskaplig (eller populärvetenskaplig) texttyp, som följer sina etablerade mönster. För det andra har man ofta utgått från en särskild grupps religion, vanligen ett så kallat folk, som i allmänhet är en grupp som delar språkvanor och vissa andra karakteristiska drag (som anses skapa etnicitet). För det tredje koncentreras gärna religionsstudiet till mytologin, vilket lätt kan snedvrida uppfattningen om religionen som helhet.

Exposéer över grekisk, romersk, keltisk, germansk, slavisk etc. religionshistoria har sålunda förblivit tämligen oförändrade till formen under ganska lång tid. I vissa fall kan man till och med utpeka en särskild, mer eller mindre prototypisk, framställning som varit förebild för flera efterkommande. Den har blivit paradigmskapande. Så är det inom de flesta vetenskaper med någorlunda lång historia.

Det utvecklas alltså gärna en viss tradition beträffande disposition, ämnesurval och tyngdpunkter i sådana beskrivningar. Då är den bild som målas upp i högsta grad beroende av vilka källor till kunskap som finns tillgängliga. När det gäller religionen, brukar just mytologin inom en kulturkrets tilldra sig särskilt intresse. Från exempelvis indoiranskt, grekiskt och romerskt område har vi gamla texter bevarade som behandlar samtida religiösa frågor. I dessa fall känner vi följaktligen den äldre religionen (i viss mån) tack vare att skriftligheten har en så lång historia där. På några håll — som inom de indoiranska kulturkretsarna — lever dessutom gammal religion kvar i någon mening, eftersom många nutida arvtagares aktuella föreställningar om religiösa ting i viss mån återgår helt organiskt på äldre genom en förhållandevis obruten tradition, som visserligen successivt kan ha förskjutits men utan dramatiska växlingar.

På exempelvis keltiskt, germanskt och slaviskt håll är däremot skriftligheten ett kulturfenomen som införts eller stimulerats först genom kristendomens införande (se t.ex. McKitterick 1990, Collins [1991]

1999 etc.). Även om kelternas ogamskrift och under alla förhållanden germanernas runskrift är förkristen inom respektive samhällen, har den sällan använts för att återge längre berättande texter före kristendomens införande. Inga är åtminstone bevarade. Dessa inhemska skriftsystem förutsätter dessutom någon form av kontakt med äldre alfabeten (se t.ex. avsnitt 2.1, s. 19 för runorna, McManus 1998:4 för ogam). Relativt gamla beskrivningar av den förkristna tidens religion kan förekomma inom dessa språkområden, men de har ändå sammanställts av kristna skribenter och oftast endast i efterhand. De enda andra skriftliga källor om hedniska trosföreställningar som finns att tillgå är de som grannar hemmahörande i en annan (skriftlig) kulturkrets eventuellt kan ha efterlämnat.

Båda dessa typer av källor är alltså med största sannolikhet starkt påverkade av nedskrivarnas egen föreställningsvärld. Man får ingen direktkontakt med den gamla religionsutövningen; den är på sin höjd åtkomlig genom ett starkt selekterande filter, och vi vet inte vad som valts bort (men jfr Meulengracht Sørensen 1992, Schjødt 2007). Skribenterna har i allmänhet också haft särskilda avsikter med sin beskrivning, och dessa syften kan likaså ha haft inflytande över den text som resulterat. Naturligtvis är även de knapphändiga källorna värdefulla som vittnen om en annars svåråtkomlig verklighet, men precis som vid andra vittnesmål måste trovärdigheten granskas kritiskt och endast det man tror sig kunna lita på få spela någon roll.

Detsamma gäller mera tillfälliga anspelningar på hedniska förhållanden, som då gamla lagar kan innehålla uppgifter om straff för vissa beteenden med hedniskt ursprung, liksom för kyrkans bannlysning av olika sorters hedniska bruk (ofta betecknade som trolldom; för fornengelska exempel, se t.ex. B. Griffiths 1996:97 ff.). I dessa bruk anar man ofta moment av helt annat slag än vad man finner omvittnat i texter med mer litterära syften. Texter av den sistnämnda typen är ofta tillrättalagda. Man måste helt enkelt bedriva normal källkritik när man använder skriftligt material.

Till den sistnämnda kategorin, texter präglade av särskilda syften, hör exempelvis Snorri Sturlusons behandling av den gamla nordiska hednatron. Snorri beskriver mytologin för att den utgör en omistlig förutsättning för skaldernas verksamhet och för förståelsen av deras produktion, åtminstone inte primärt för att han värdesätter den gamla tron. Som den *grammaticus* han i praktiken är vill han till sina skaldekollegers fromma tillhandahålla en poetik som är jämförbar med den som man använde i undervisningen i de klassiska språken. Dessa poetiker var försedda med autentiska exempel ur diktningstraditionen. På samma sätt vill Snorri

med det välfunna exemplet hjälps visa unga blivande skalder till rätta (Snorri är också själv en av sin samtids ledande skalder). I den traditionella utbildningen ingick insikter i skaldskapets väsen i det grammatiska studiet. Detsamma tycks återspeglas i de omständigheter under vilka Snorris Edda (i synnerhet Skáldskaparmál) traderats (se G. Nordal 2001:41 ff., särsk. 68 ff.).

Samtidigt är hans poetik en av de viktigaste källorna till den bristfälliga kunskap vi har om den hedniska mytologin. Av hans Edda framgår rätt tydligt att han medvetet försöker skapa systematik i den forna mytologin (för att göra den användbar för skalderna). Vildvuxna (för att inte säga »autentiska») mytologier är däremot sällan helt systematiska och välordnade. Originaltexter spontant skrivna av företrädare för den icke-kristna kultur som texterna i fråga gäller är för områden i Europa utanför den gamla antika världen rariteter och när de förekommer är de synnerligen kortfattade. Bara mycket sällan får de någon längd att tala om — så att de därmed ger större möjlighet till slutsatsdragning. Rökstenens inskrift tycks dock vara just ett sådant sällsynt dokument.

I den egenskapen står Rökstenstexten tämligen isolerad. Vid dess sida kan med åtskilliga reservationer de av Edda- och skaldedikterna som kan antas vara av hedniskt ursprung ställas. Under vilka omständigheter Eddadikterna tillkommit är omstritt (se t.ex. Sävborg 2004), men de innehåller ett stoff som är jämförbart med det som förekommer i skaldedikter som i vissa fall har upphovsmän som uppges vara icke kristna. De dikter inom dessa kategorier som skapats av kristna skalder kan också innehålla gamla hedniska element, som levat kvar som en del av den litterära traditionen (se s. 510). Att skilja hedniskt från kristet i sådana dikter är ett särskilt problem (se t.ex. Paasche 1914). Skaldediktningen är formellt och innehållsligt anmärkningsvärt homogen, även om den kronologiskt beskriver en utvecklingskurva. Annars är det inte mycket som kan vittna om den gamla religionens praktiska utövning. Både Snorri Sturluson, Saxo Grammaticus och ytterligare några äldre kristna medeltidsskribenter gör sitt bästa för att beröva de gamla föreställningar som de traderar deras verkliga, genuina, religiösa innehåll (som skribenterna nog inte ens förstått i alla delar). Med sagalitteraturen är vi ytterligare något längre fram i tiden.

Under min nytolkning ligger det förutsättande antagandet att Rökinskriften är ett i grunden religiöst dokument, framställt i gåtform. Den gamle kungen Theoderik har framför allt fått ge plats för solen i dess egenskap av livgivande och livsuppehållande kraft. Detta grepp ger en radikalt annan karaktär åt inskriften än om den innehöll anspelningar på forna sagor och sägner om hjältedåd och världsliga bedrifter. Solen får i

stället en central funktion. Efter det att solen och delvis månen spelat huvudrollen på framsidan av stenen, överflyttas på baksidan intresset till solens kosmiska kontext, till rymden, som solen tycks korsa, och så småningom till vindarna, som där har sin naturliga hemvist. Även den kryptiska avslutningen tycks anknyta till kosmiska perspektiv.

Det är i denna övergång till kosmiska frågor som det har varit svårast att få forskarkolleger att våga följa mig och acceptera mina tankar. Huvudsakligen har man reagerat mot att vindar får uppta så mycket av det begränsade utrymme som står till förfogande på stenytan. De anses vara alltför marginella för att förtjäna en så central roll. Giltigheten i denna invändning förnekar jag bestämt men inser vid det här laget att jag måste bygga upp argumentationen ytterligare. Det gör jag i detta kapitel genom att peka på en del — som jag tycker själv — bestickande utomjordiska paralleller till de utomjordiska frågeställningarna. Till att börja med bestäms även dispositionen av de nämnda kosmiska fenomen som skall behandlas: solen, himlen och vindarna.

När det hävdas (i t.ex. hypotes 1, avsnitt 10.3, s. 311) att Rökin-skriften har ett religiöst grunddrag, innebär detta att vi samtidigt som påtagliga fenomen i verkligheten behandlas förflyttas till mytens värld. Det är också där de aktuella fenomenen är förankrade. Som framhållits hör myter till de inslag i religionsföreställningarna som man särskilt riktar intresset mot i religionshistoriska sammanhang. På myter har vetenskapens syn förändrats successivt. Längesåg man dem som en given förklaringsmodell till riter (framför allt efter James George Frazers banbrytande arbete 1890). Med Bronislaw Malinowskis funktionalism ([1925] 1948) och Claude Lévi-Strauss strukturalism (1958) jämte deras respektive efterföljare fick antropologin alltmer en samhällsanknuten socialantropologisk orientering som ledde vidare till en dramatisk utveckling i förståelsen av relationen mellan riter och myter samt myternas roll i de samhällen där de haft sin naturliga hemhörighet.

Under det senaste kvartssekle har forskare som Margaret Clunies Ross och Preben Meulengracht Sørensen (och flera andra) målmedvetet fört in kulturanthropologiska och socialantropologiska perspektiv i den fornnordiska mytforskningen. Som en följd har myterna alltmer belysts som egna kognitiva och kommunikativa system hemmahörande i praktiska sociala sammanhang. Därvidlag får Margaret Clunies Ross arbete *Prolonged Echoes* från 1994 betraktas som ett landmärke och en ögonöppnare. Genom den boken hamnar åtskilliga välkända fornnordiska myter i en ny belysning. Som så ofta är fallet, kan man lättare instämma i vissa av hennes analyser än i andra.

Myternas betydelse skall inte underskattas, men jag tror ändå inte att man kan återfinna några sådana konkreta välkända episoder som Tors färd till Utgårdar-Loke eller Freys frieri till jätteflickan Gerd i Rökstensens runföljder. Rökinskriften är ju inte heller någon redogörelse för mytologin, såsom på sätt och vis Snorris Edda trots allt är, utan ett utslag av genuint mytiska tänkesätt och religiöst bruk integrerade i ett socialt sammanhang som vid Rökinskriftens tillkomst fortfarande var någorlunda opåverkat av de influenser som snart skulle ta överhanden. Snorris Edda är en lärobok, medan Rökstenen är ett utslag av praktiskt handhavande av gammal tro. Det är lika fullt i en mytisk värld vi befinner oss, även om det beskrivna har en allmännare, en mer övergripande, karaktär än exempelvis Snorris Edda.

16.1. Liknande föreställningar i Vedaskrifterna

Rökinskriften finner en del paralleller i den fornvästnordiska diktningen, såsom ofta påpekats. Den gamla nordiska gudavärlden bildar rent allmänt bakgrund till de flesta Eddadikter, särskilt gudadiktarna, men det är huvudsakligen några av dem som är väl packade med mytologiskt och kosmologiskt innehåll. Så är det med dels den visionära Völuspá, dels de dikter som är upplagda som kunskapsenvig, framför allt Vafþrúðnismál och Grímnismál. Inslag av samma art finns även på andra ställen i den bevarade litteraturen. Åtskilliga exempel har dragits fram i den löpande kritiken ovan.

De tankar och idéer man hyste i det forntida Nord- och Västeuropa gav upphov till en förhållandevis begränsad litteratur, åtminstone att döma av det som fortfarande är känt i våra dagar. Så gott som allt som är bevarat finner man i den fornvästnordiska kvarlåtenskapen. För övrigt i Norden förekommer det bara sporadiska antydningar, alltid mycket summariska och otydliga. De räcker inte till för att klarlägga om det mytiska stoff vi känner från Västnorden också varit representativt för Östnorden (många tecken kan sägas peka i den riktningen, även i någon mån min tolkning av Rökstensinskriften).

En relativt omfattande litteratur jämförbar med den nordiska Edda- och skaldediktningen har däremot bevisligen bevarats från det forntida Indien. Den har redan återopats i samband med att de grundläggande hypoteserna formulerades i kapitel 10 (dessa sammanfattas på s. 311 och återkommer i avsnitt 20.2). De gamla Vedaskrifterna har huvudsakligen religiöst-mytologiskt och filosofiskt innehåll. De bär också tydliga spår av exempelvis rituella förhållanden, delvis rentav med direkta anvis-

ningar om praktiskt genomförande av kultiska bruk. En del av innehållet tycks ha tjänat rent magiska ändamål. Exakt hur dessa skrifter skall dateras är inte restlöst klarlagt — olika delar kan ha starkt växlande ålder. För de äldsta texterna har man ändå kunnat fastställa att de stammar från 1200-talet f.Kr. eller möjligen är ännu äldre. Den gamla kärnan har efterhand utökats, bearbetats och inbäddats i nya perspektiv.

Vad man skall mena med magi och hur denna skall avgränsas mot religion, är en gammal tvistefråga. Sedan Frazer uppdelade övernaturliga föreställningar i denna dikotomi (religion–magi), kom fyra faktorer så småningom att betraktas som utslagsgivande för vad som är magi (här formulerade av Mischa Titiev [1960] 1968:284):

1. Magic *compels* the world of the supernatural to do its bidding. [...]
2. Magic, according to Durkheim and his followers, has no “church.” [...]
3. Magical utterances have a tendency to degenerate into spells or formulas, some of which have little or no meaning even to those who say them. [...]
4. Practitioners of magic, even in primitive societies, are often set apart in one fashion or another from socially recognized priests. With occasional exceptions it is only acknowledged priests who go through a period of formal training and who then qualify to perform communal or publicly sanctioned religious exercises, leaving shamans and others to deal in magic.

Citatet innehåller en del tidstypisk, nu förlegad, terminologi och även uttjanta föreställningar. Man talar senare hellre om traditionella samhällen än om primitiva, och om schamanism har man lärt sig mycket mer sedan 1960-talet, även om portalgestalten Mircea Eliades banbrytande arbete (1951) förelåg redan då (se vidare avsnitt 17.2.3). Titiev inför emellertid en viktig distinktion mellan några olika former av bruk eller — rättare sagt — olika orsaker bakom bruk som syftar till att skapa kontakt med den översinnliga världen. Han skiljer mellan förutsägbara och regelbundna kalendariskt återkommande (*calendrical*) utföranden och mera tillfälligt uppkommande behov av insatser, som han kallar kritiska (*critical*) utföranden, de sistnämnda vanligen förorsakade av att ett krisförhållande inträtt (Titiev [1960] 1968:285; jfr Varins situation och hypotes 4 i avslutningen på kapitel 10, s. 311). Eftersom den förstnämnda typen är social (allmänsyftande) till sin natur, tenderar dessa bruk att försvinna i samhällen som genomgår omvälvande och genomgripande förändringar för att ersättas av andra, medan den sistnämnda typen har en mer begränsad räjong och kan leva kvar (t.ex. som gammal klokhet eller »skrock») även under sådana förhållanden.

Vedalitteraturen är huvudsakligen skriven i en språkform som är ålderdomligare än den klassiska variant av sanskrit som grammatikern Pāṇini enligt vad traditionen gör gällande standardiserade och dokumenterade på 500–400-talet f.Kr. (i grammatiken *Aṣṭādhyāyī* 'åtta kapitel'). I vissa traditioner är emellertid även Vedatexterna språkligt bearbetade på ett sätt som inte troget återger tillkomsttidens språk. Vare sig man utgår från de mindre bearbetade versionerna eller de mer sanskritanpassade, har man redan genom språkformen rent språkliga tolkningsproblem. Det finns ändå mycket som får anses vara tillräckligt väl klarlagt för att vissa slutsatser skall kunna dras med hög grad av säkerhet.

Vedatexterna är ordnade i fyra olika samlingar efter vad de behandlar. Den första är Ṛgveda, av ṛg 'lov(prisande)' och veda 'vetande', 'kunskap'. Det som återges i Ṛgveda är alltså huvudsakligen hymner (skr. *sūktas*), som enligt en av flera tillämpade indelningsordningar är samlade i tio grupper, s.k. *maṇḍalas*, på svenska vanligen kallade böcker (egentligen cirklar eller cykler). Vedahymnerna har förts vidare i olika former, som bär spår av den långa traderingstiden och de skiftande intressen som gjort sig gällande. Hänvisningarna till Ṛgveda i det följande tar fasta på den indelning och form i övrigt som vanligen tillämpas av västerländska (och även många indiska) forskare och utgivare. De svenska översättningarna, som tillkommit i anslutning till etablerade utgåvor, ansvarar jag i de flesta fall för själv.

16.1.1. Solen i Vedahymnerna

Det är den fornnordiska mytologiska världen som träder oss till mötes i framför allt Ṛgvedas hymner. Den religion som dessa återspeglar är polyteistisk liksom den fornnordiska. I den huvudsakligen antropomorfa gudavärld till vilken hymnerna riktar sig anar man äldre och yngre skikt. På för polyteistiska religioner typiskt sätt har efterhand de grundläggande gudomarnas olika egenskaper eller funktionella aspekter avspjälkats och utvecklats till särskilda gudomar. Dessas historiska förhållande till sina ursprung tar sig ofta uttryck i att de blir de äldre gudarnas söner, döttrar eller makar. Ett annat sätt att se på detta fenomen är att igenkänna en och samma gudom i olika individualiserade gestalter, vilka var och en aktualiserar vissa särskilda funktioner hos gudomen i fråga, som således ofta kan ha ett mycket sammansatt väsen (och vanligen har det).

Inte sällan kan dessa förhållanden även avläsas i de språkliga förhållandena (West 2007:134–138). Så är namnet på den gud som kallas Savitṛ ett nomen agentis bildat till roten *sū* 'stimulera', och guden om-

talas i stort sett lika ofta tillsammans med ett följande ord *devá* 'gud' som utan. På så sätt menas med *Savitṛ devá* den solgud som stimulerar liv och rörelse i världen. Det sägs också stundom att han med sina strålar driver solen, men andra gånger är det omöjligt att skilja honom från Sūrya, som är den verkliga solguden (namnet är besläktat med vårt *sol*). En annan solgud är Pūṣán, som snarast representerar solens välgörande kraft. Namnet är en avledning till roten *puṣ* 'få att frodas' och betyder något i stil med 'den som lyckas/har framgång/blomstrar' m.m. Uṣas är en gudinna, som snarast motsvarar soluppgången eller morgonrodnaden. Hon är nära lierad med solen, och hon öppnar den väg för Sūrya som han följer. Hennes namn är avlett ur roten *vas* 'skina', och hon lyser med sin älskares, solens, ljus. Sūrya sägs följa henne som en yngling uppvaktar en ung flicka. Hon kallas också Sūryas hustru.

Mytologin reflekterar således många olika dimensioner och är i den indiska världen en väl integrerad del av samhällslivet. Någon strikt logisk ordning kan man inte vänta sig. De som ibland kallas makar är i andra hymner mor och son eller far och dotter, ytterligare andra gånger syskon eller älskande. Även uttryckligen incestuösa förhållanden förekommer i den indiska liksom i t.ex. den grekiska mytologin — och den nordiska. Lika stigmatiserad som incesten är i det vanliga livet, lika möjlig är den i gudarnas värld, om bara ett högre ändamål tjänas. Uṣas kan också kallas Sūryas mor, eftersom hon går före solen och banar väg för honom, samtidigt som solen själv liknas vid en trånande yngling som uppvaktar den unga kvinnan.

Förutom i olika släktskapsförhållanden kan gudomarna också stå i andra former av relation till varandra. Så sägs det om de tvillingar som kallas Aśvínā att när hästarna spänns för deras vagn föds himlens dotter (= Uṣas). Tvillingarnas namn överensstämmer med *áśvín-* 'hästkarl', härlett av *áśva* 'häst'. Med dualisformen Aśvínā avses av allt att döma morgonstjärnan och aftonstjärnan. Dessa är naturligtvis nära associerade med varandra men också med soluppgången. De tycks vara någon sorts ljusgudar och omtalas företrädesvis i dualis (se vidare nedan om dioskurena, avsnitt 16.1.2, s. 524 f.).

Enligt nytolkningen figurerar solen på flera ställen i Rökenskriften med början i första gåtan. Där samspelar solen med månen. Vi har redan sett hur »sol och måne vandrar omväxlande» i den hymn till Indra som vi tidigare anförte ur *Ṛgveda* 1.102:2 (se avsnitt 11.1.2.2, s. 323; i hänvisningar till *Ṛgveda* anger första siffran *maṇḍala*, det följande numret *sūkta* (ung. hymn) och den tredje siffran strof inom varje *sūkta*). Veda-texterna uppehåller sig gärna vid solens lagbundna gång (se nedan t.ex. s. 519). I *Ṛgveda* 1.35 reglerar Savitṛ tiden genom att styra växlingen

mellan dag och natt (gryningsgudinnan Uṣas är äldre syster till natten). Han överblickar också allt rumsligt.

När Varinn övergår till *annart* 'det andra', är det solen som färdas med sina skepp över himlahavet, skrapar mot stranden på andra sidan och möter döden (= går ner på kvällen och försvinner). Rökinskriften och de indiska hymnerna försöker förstå samma mysterier som återkommer i de flesta folks mytologier. I Ṛgveda 1.35:7 kan man läsa om Savitr̥ (Ṛgveda citeras efter Macdonell [1917] 2002:17; jfr Geldner 1951/I:43):

<i>kūedānīm sūriah? kās ciketa?</i>	'Var är nu solen? Vem har förstått (den)?
<i>katamām dyām raśmīr asyā tatāna?</i>	Till vilken himmel har dess stråle
	sträckt sig?

(I det följande citeras Ṛgveda genomgående efter Macdonell, när inget annat uppges. Hos Geldner 1951 finner man en auktoritativ översättning av Ṛgveda till tyska. Svenska översättningar här är mina egna när inget annat anges, vanligen i anslutning till Macdonell, enligt den uppfattning om betydelsen som delvis kommenteras i hans notapparat. Även Geldner kommenterar fortlöpande i fotnoter.) Vidare är den något svärgripbara Vedagudomen Pūśan av allt att döma också en gammal solgud. Han uppträder i hymnerna som Sūryas budbärare, han kallas »glödande», och han står tydligt för solens välsignelsebringande kraft (se ovan s. 515 f.). Han sägs också äga ett »luftskepp».

Rökinskriften talar i den andra gåtan om skepp som *hræiðgotar* 'redhästar', en omskrivning av välkänd kenningstyp för 'skepp' (se avsnitt 11.2.2.4, s. 332 ff.). I Ṛgveda 5.45:10 beskrivs metaforiskt hur Sūrya stigit till himlen efter att ha utrustat sina märrar för detta värv, men det meddelas också hur dessa lotsat honom som ett skepp genom vattnet, i det här fallet således snarast en bild. Likaså hänvänder sig Atharvaveda 17.1:25 f. vid upprepade tillfällen till Sūrya med en påminnelse om att han gått ombord på ett skepp (för sin seglats över himlen; West 2007: 207). Om Rökstrofens *strantu hræiðmarar* betyder 'redmärrens strand' = 'skepp' är parallellen fullständig (se vidare avsnitt 12.1.2.4, s. 351 f.).

I den indiska traditionen är det annars oftast vanliga hästar som drar solen, utan att detta behöver omtolkas som anspelningar på skepp. Det är alltså verkligen hästar som avses. Normalt drar de en vagn som gudomen färdas i. Den stereotypa bilden av indoiranerna är just att de är framstående stridsvagnsrigare, och den framtoningen förmedlas redan av Vedatexterna. En nordisk parallell erbjuder hästarna Árvacr och Alsvinnr, som drar solen i Grímnismál str. 37 (jfr Scinfaxi i Vafþrúðnismál str. 12, som drar upp dagen för människorna: *Scinfaxi heitir, / er inn scíra dregir / dag um dróttmogo*).

Valet av hästar i stället för skepp är inte förvånande. De indoiranska samhällena befordrade inga sjökulturner. Indoiranerna var antagligen huvudsakligen herdefolk, möjligen med sina rötter i södra Centralasien, innan de under årtusendena före Vedatiden etablerade sig i sina senare områden. Man drar sig för att använda termen, men de som själva kallade sig arier, inte minst i Vedatexterna (skr. *aryas*), ger trots de heroiska inslagen i hymner och berättelser alla intryck av att framför allt upprätthålla ett slags bondekultur.

De framställer sig visserligen som stora krigare, och hästen är ett hyllat statusdjur. Den traditionella uppfattningen gör gällande att arierna varit ett beridet krigarfolk, som brutit in i Indusdalen och snabbt lagt under sig nordvästra Indien. Synsättet har förts vidare inom indoeuropeistiken (se ännu t.ex. Mallory & Adams 2006). Det finns mycket som tyder på att detta är en starkt förenklad och kanske rentav snedvriden bild. Den har alltmer kommit att ifrågasättas, men dessa förhållanden spelar ingen större roll för vår argumentation.

Vedatexterna är skrivna på ett forntida indoeuropeiskt språk, och de reflekterar religiösa föreställningar som är det vi intresserar oss för här (såsom de framställs språkligt). Det kan verka vara en komplikation att exempelvis idéerna om solen knyts till flera olika namngivna gudomar. Detta fenomen är emellertid en naturlig företeelse i polyteistiska religioner. När solens roll och egenskaper diskuteras, kan vi därför tryggt röra oss mellan olika gudomar, som speglar skilda sidor av samma grundläggande fenomen. Vi kan kalla detta solen, men det övergår steglöst i gryningen, ljuset och dagen, ibland även den behagliga och livgivande — inte den förbrännande — värmen, som i kombination med ljuset och fotosyntesen är en förutsättning för växtlighet och mänskligt liv.

Den kanske främsta solguden i Vedatexterna är Sūrya. Namnet avser främst solen som himlakropp, själva det glödande klot som syns på himlen. I det avseendet är han den mest konkreta av solgudarna. Typiskt för relativiteten i uppfattningarna är att det ofta talas om Sūryas öga, varmed inget annat än solen menas, samtidigt som han själv kan kallas Mitras eller Varuṇas öga (se Ṛgveda 7.63:1–2 s. 519). I den hettitiska kungen Šuppiluliumas fredstraktat med Mitanniriket på 1300-talet f.Kr. nämns ett antal mitannigudar men ingen solgud. Däremot hade de icke-indoeuropeiska kassiterna en solgud med namnet *Šur(i)yaš-*; likheten med *Sūrya* är ju slående (West 2007:196). Kassiterna härstammade från östra delarna av det mäktiga Mitanniriket, där den härskande klassen talade ett troligen indiskt språk. Själva använde kassiterna ackadiska och sumeriska som skriftspråk. Deras eget talspråk är okänt, men de kan

mycket väl ha övertagit härskarnas gudar. I så fall skulle *Sūrya* vara ett av de tidigaste dokumenterade indoeuropeiska gudanamnen.

Den indiske *Sūryas* bakgrund är något komplex, men han uppges vara son till *Dyáuś*, som helt enkelt betyder 'himmel'. Han är också känd under sitt metronymikon *Āditya* eller *Āditeya*, vilket betyder att gudinnan *Aditi* är hans mor. Han sägs ha varit gömd i oceanen tills gudarna eller — i andra versioner — någon enskild gud lyfte upp honom på himlen. Hans häst, *Etaśá*, är en snabbspringare. Benämningen är bildad till *éta* 'snabbkörning', i sin tur avlett av roten *i* 'gå', 'fara'. Så här presenteras *Sūrya* i *Ṛgveda* 7.63:1–2 (Macdonell [1917] 2002:125; jfr Geldner 1951/II: 238 f.):

<i>úd u eti subhāgo viśvacakṣāḥ</i>	'Upp stiger den vänlige allseende
<i>sādhāraṇaḥ Sūrio mānuṣāṇām,</i>	Solen, gemensam för alla,
<i>cākṣur Mitrāśya Vāruṇasya devás,</i>	Mitras och Varuṇas öga, guden
<i>cārmeva yāḥ samāvivak támāṃsi.</i>	som rullade upp mörkret som ett skinn.'

<i>úd u eti prasavītā jánānām</i>	'Upp stiger folkets uppväckare,
<i>mahān ketúr arṇavāḥ Sūriasya,</i>	Solens stora fladdrande baner,
<i>samānām cakrām pariāvivyṛtsan,</i>	som vill rulla hit det enhetliga hjul
<i>yād Etaśó váhati dhūrṣu yuktāḥ.</i>	som <i>Etaśá</i> drar, förspänd vid tistelstängen.'

Hästen, *Etaśá*, drar alltså solen i form av ett hjul. I de följande verserna närmar sig *Sūrya* snarast *Savitṛ*, och gränsen mellan de båda suddas alltmer ut. Han får också attribut som han delar med denne gud och med soluppgångens och dagningens gudinna *Uśas*. Liksom de båda nämnda gudomarna framstår han (i den följande strofen 3) mest som den stora ordningens upprätthållare:

<i>eṣá me devāḥ Savitā cachanda,</i>	'Han har för mig varit som guden
	<i>Savitṛ,</i>
<i>yāḥ samānām ná pramināti dhāma.</i>	som inte bryter mot den evigt gäll-
	ande lagen.'

Om *Savitṛ* sägs det att han leder solen (*Ṛgveda* 1.35.8; Macdonell [1917] 2002:18), men han går också själv en väg som tycks vara solens (*Ṛgveda* 1.35:3; Macdonell [1917] 2002:13; jfr Geldner 1951/I:42): *yāti devāḥ pravātā, yāti udvātā* 'Guden följer en nedåtgående, han följer en uppåtgående bana'.

Savitṛ liknas också vid en fågel i rymden (*Ṛgveda* 1.35:7) precis som *Sūrya* (7.63 och många andra ställen). Vidare överblickar *Savitṛ* allt, och han är en god hjälp mot magi och demoner (*Ṛgveda* 1.35:3; Macdonell [1917] 2002:19; jfr Geldner 1951/I:42):

<i>hiranyahasto ásurah sunītháh,</i>	'Låt den guldhandade gudomliga anden
<i>sumṛlīkáh suāvām yātu arvāñ.</i>	som ger god ledning,
	den nådige, som ger god hjälp, komma
	hit.
<i>apasédhan rakṣáso yātudhānān,</i>	Jagande iväg demoner och trollkarlar
<i>ásthād deváh pratidoṣāṃ grṇānāḥ.</i>	har guden som blir prisad stigit mot
	aftonen.'

På liknande sätt sägs det om Uṣas: *bādhate kṛṣṇām ábhvam* 'hon driver iväg det svarta monstret (= nattens mörker)' (Ṛgveda 4.51:9). Betydelsen är i sak densamma som i den betydligt världsligare formulering som vi redan mött i Ṛgveda 7.63:1 (s. 519): (*devás*) *cármeva yáḥ samávivak támāṃsi* '(guden som) rullade upp mörkret som ett skinn'.

Ytterligare en gud med anknytning till solen är Agni, en av de mest dyrkade. Namnet kan jämföras med lat. *igni-s* 'eld' (jfr ieur. **h₂ǵʷnis*) men är mera direkt härlett ur roten *ag* 'driva'; jfr lat. (pres.ind. 1 p.sg.) *ago*, skr. *ájāmi*. Agni är egentligen gudavärldens store präst, en gudomlig motsvarighet till de jordiska prästerna, kanske offerelden personifierad. Han sägs vara född i den högsta himlen och är tvillingbror till Indra. Han är också trefaldigt född i olika världar. Solen är en form av Agni, som representerar himlens ljus i dess olika skepnader. Hans klarhet framhålls oupphörligt, och han förknippas med solens sken, soluppgångens strålar, åskvädrets blixtar. Eftersom han skiner även under natten, står han också i något slags förbindelse med stjärnorna och kanske månen. Han representerar samtidigt människornas alla tända eldar.

Viktigt i samband med Rökinskriften är att denne solgud är son till Himlen (Dyáus) och Jorden, dvs. till Dyāvā-Prthivī, kombinationen av de båda (se nedan s. 524). Detta i sin tur kan kasta ljus över hustruoffret i Rökinskriftens rader Cd1–2 (avsnitt 15.1). Himlasonen solen offras för jorden, himlens maka.

Trots de stora avstånd som skiljer det indoiranska området från det nordiska finns det förvånansvärda likheter — punktvis fullständiga överensstämmelser — mellan de båda kulturkretsarnas religiösa föreställningar i äldre tid. Vi skall inte här gå in på orsakerna, som ju kan vara gemensamt arv (t.ex. i enlighet med Georges Dumézils förklaringsmodell; se t.ex. Dumézil [1959] 1962) eller senare spridning av tanke-gods (jfr t.ex. den romerska Mithraskulten, där Mithra ofta kallades *Sol invictus* 'obesegrad solgud'; se Vermaseren 1965, Turcan 1981, Ulansey 1998 etc.).

Vilken betydelse den tidiga vikingatidens kontakter österut har haft för spridningen av religiösa föreställningar i Norden är det svårt att bedöma, men de har betytt mycket i många andra avseenden. Nord-

bornas pragmatiska inställning i religiösa frågor är välkänd från den verkliga övergångstiden, då kristendomen fick ersätta den gamla asatron. Många centrala inslag i den fornnordiska religionen har bedömts ha sitt ursprung i kristet inflytande på nordisk hedendom i principiellt förkristen tid (se t.ex. Hultgård 2017, som dock mest lutar åt gamla gemensamma traditioner när det gäller uppfattningarna om Ragnarök, den yttersta tiden).

16.1.2. Himlen i Vedahymnerna

På Rökstenens baksida byts inriktningen på solen mot himlaperspektivet. Liksom det i Vedatexterna passerar åtskilliga gudomar med anknytning till solen, finner man en rad olika himmelsgudar (och ännu fler gudomar med spår av sådant ursprung). I jämförelse med den iranske Mithra, som intar en dominerande ställning redan i de avestiska skrifterna, framstår Mitra i Vedalitteraturen som mera nedtonad. I hymnerna uppträder han nästan alltid tillsammans med Varuṇa, som vanligen är den mest aktive. Men det sägs uttryckligen att Mitra bär upp jord och himmel (*Mitró dādhāra prthivīm utā dyām* Ṛgveda 3.59:1).

Mitras ursprungliga karaktär går inte riktigt att fastställa, men hans namn används i Vedatexterna ofta som liktydigt med 'vän'. Han kan ursprungligen ha varit en solgud med tonvikt på solens välgörande sidor, men han associeras också med lagarna och kommer därmed nära Savitr (i just den kapaciteten). Viṣṇu följer Mitras lagar när han tar sina steg (se nedan s. 523), och Mitra sägs bestämma själva solens lopp. I senare persisk religion är Mithra alldeles avgjort en solgud, och Avesta framställer honom som en trofasthetens övervakare. Den allmänna framtoningen är sålunda klar.

Mitra tycks med andra ord vara ett slags solgud eller dagsljusets gud, speciellt knuten till solljuset, och han är en vänlig gud. Vi har hittills mest uppmärksammat hymnerna i Ṛgveda, men den som konsulterar utläggningarna om magi i den fjärde Vedadelen, Atharvaveda, finner att Mitra närmast länkas till soluppgången medan hans allierade Varuṇa visar samma förhållande till kvällningen. I Vedatexternas efterföljare, prosaförklaringarna Brāhmaṇas, hör Mitra tydligare till dagens sfär, Varuṇa till nattens.

Det är alltså tillsammans med Varuṇa som Mitra vanligen förekommer, hur nu det skall tolkas. De öppnar också vidare perspektiv än bara solen själv medger. Solen är ofta bunden till sin bana, men Mitra och Varuṇa rör sig fritt i rymden. Därför omnämns de gärna med samma

attribut, och det är snarast Varuṇa som har en egen identitet, mer än Mitra. Så är solen bådas gemensamma öga men även bara Varuṇas eget. Deras vittomspännande räjong uttrycks som att de kör omkring i sin vagn med solens strålar som utbredda armar. De beskrivs också som universums kungar, och de upprätthåller tillsammans världsordningen, sänder dagningen på sin rätta tid och ser till att solen tar sig över himlen. De kontrollerar strängt taget allt och underhåller jord, luft och himmel.

På det överförda planet vidmakthåller de ordning och bekämpar falskhet. De är verkliga höggudar och kallas tillsammans Asuras, vilket är språkligt besläktat med fvn. *áss* '(fornnordisk) gud' (jfr got. *anses*). På motsvarande sätt uppfattas Ahura (etymologiskt besläktat med *Asuras*) och Mithra som ett tandempar i Avesta. De associeras också med *māyā* 'ockult kraft', som blir ett hjälpmedel för dem att utöva sin universella makt. Mitras och Varuṇas väsen kan sägas vara sammanfattat i Ṛgveda 7.61:1 (Macdonell [1917] 2002:119; jfr Geldner 1951/II:237):

<i>úd vāṃ cáksur, Varuṇa, supráṭīkaṃ</i>	'Upp ert ljuvliga öga, ni två gudar, o (Mitra och) Varuṇa, stiger,
<i>deváyor eti Sūrias tatanvān.</i>	solen, som har spritt (sitt ljus);
<i>abhí yó víśv bhúvanāni cáṣṭe,</i>	han som iakttar alla varelser uppmärksammar
<i>sá manyūṃ mártieṣu áciketa.</i>	deras avsikt bland de dödliga.'

Liknande formuleringar, som befäster Mitras och Varuṇas knytning till solen, återkommer i en hymn som är riktad till Sūrya (Ṛgveda 7.63:5; Macdonell [1917] 2002:126; jfr Geldner 1951/II:237):

<i>yātrā cakrúr amṛtā gātúm asmai,</i>	'Där de odödliga har gjort en väg för honom,
<i>śyenó ná dīyann ánu eti páthah.</i>	som en flygande örn följer han sin led.
<i>práti vāṃ, sūra údite, vidhema</i>	Er två, när solen har stigit upp, vill vi
<i>námobhir Mitrá-Varuṇotá havyáiḥ.</i>	dyrka med tillbedjan, o Mitra-Varuṇa, och med offergåvor.'

Varuṇa är vid sidan av Indra Vedahymnernas främste gud. Det är troligt att han uppfattats som den allomfattande rymden (vilket uttryckligen sägs här och var i hymnerna). Han är allvetande, allestädes närvarande, och han är alltings boning. Han känner fåglarnas flykt i skyn, skeppens väg i havet, den vittbefarna vindens vindlingar, och han iakttar människornas sanningsenlighet och falskhet. Han är en straffande gud, och han är den fysikaliska och moraliska ordningens upprätthållare, naturlagarnas övervakare. Det var han som en gång kom att skilja himmel från jord och som alltjämt håller dem isär (för att upprätthålla ordningen). Han tände solen, placerade den på himlen och bestämde dess väg.

Nattens sken från månen och stjärnorna får han att försvinna under dagen — Varuṇa är ljusets herre både på dagen och natten. Hans typiska epitet är *dhṛtāvṛata* 'vilkens lagar är fastställda'.

Varuṇas öga är alltså solen, och med det övervakar han människorna. Eftersom han utövar *māyā* 'ockult kraft', är hans epitet ofta *māyīn* 'listig'. Denne gud visar stor överensstämmelse med den fornnordiske Óðinn (Dumézil [1959] 1962:59, 63 ff.). Hans ursprungliga funktion kan anas bakom namnet, som är deriverat ur roten *vṛ* 'täcka' eller 'omfatta', 'innesluta'. Namnet har sammanställts med grek. Οὐρανός (dvs. *Ourano*'s 'himmel'; Dumézil 1934). Denne var den grekiske gud som representerade himlen.

Till solen och rymden har även Viṣṇu anknytning. Man trodde tidigare att han var en typisk solgud. Han ansågs länge representera solens rörelse över himlavalvet, kanske solljuset som lyser upp alla världar. Såsom han omtalas i hymnerna är hans mest antropomorfa drag att han tar stora steg (han är vittstegande, *uru-kramá*). Ibland sägs han ta tre steg, och med dem täcker han in hela världen. Två av hans steg kan människorna se, men det tredje, det högsta, når bortom fåglarnas flykt och kan bara anas som en stjärna, som är som ett öga i himlen. De tre stegen har alltså tolkats som solens gång, nämligen dess bana genom världens tre stadier: jord, luft och himmel. Man skall inte ha överdrivna krav på logik i mytologiska sammanhang, men denna bild stämmer inte så väl, särskilt inte vad det sista steget beträffar — det borde föra guden längst upp i himlen, men hur svarar det i så fall mot solnedgången? Här dröjer en osäkerhet kvar, karakteristisk för den som Vedatexterna gärna efterlämnar och igenkännlig även i Rökstenssammanhang.

Troligen har Viṣṇu haft en långt mer överordnad funktion. Han kallas inte för inte *devadeva* 'gudarnas gud'. Han är den högste guden, alla gudar sägs blicka upp mot hans fötter (R̥gveda 1.22:20). Kan det när han i senare hinduism avbildas med fyra armar och blå hy betyda att han är en himmsgud med armar som omfamnar tillvarons alla hörn? Viṣṇu har nittio hästar med fyra namn, som han igångsätter som ett rullande hjul. Härvidlag kommer vi nära Rökstenens enigmatiska språkbruk på baksidan, där det talas om ett tjog bröder som delar på lika många namn som alla Viṣṇus hästar. Vad som avses i Viṣṇus fall är nittio dagar och fyra årstider, solårets 360 dagar, som ständigt rullar på. Tiden hör till de kosmiska perspektiven. Viṣṇu är vidare Indras vän, i synnerhet då denne kämpar med den onde draken Vṛtra. Därigenom associeras han också med Marutas, som är Indras ständiga följeslagare och sammansvurna (se nedan avsnitt 6.1.3). Dessa är vindgudomar, precis som Rökbröderna. Deras karaktär framgår redan av namnet *Marutas* (skr. *marut* 'vind').

Himmel och jord framställs i Vedatexterna som två gudomar nära knutna till varandra. De omtalas i själva verket vanligen tillsammans, med en beteckning som är en sammansättning i dualis: *Dyāvā-Prthivī* 'Himmel och Jord'. Ett stående epitet för 'Himmel och Jord' är *ródasī* 'de två världarna'. De kallas också 'far och mor' och är alla varelsers upphov. På så vis påminner de om grekernas Οὐρανός och Γαῖα. Gaia var både Uranos mor och hans maka. Tillsammans fick de titanerna som avkomma, sex kvinnliga och sex manliga, varav Kronos (grek. Κρόνος 'tiden') mycket symboliskt störtade sin far som himlavalvets härskare.

Ett exempel på hur hymnerna tilltalar *Dyāvā-Prthivī* erbjuder *R̥gveda* 1.160:1 (Macdonell [1917] 2002:37; jfr Geldner 1951/I:218):

<i>té hí Dyāvā-Prthivī víśvāsambhuvā,</i>	'Dessa två, Himmel och Jord, är verkligen till allas godo,
<i>ṛtāvarī, rájaso dhārayátkaṁ:</i>	de iakttar ordning, stöder luftens vise:
<i>sujánmanī dhiśāṇe antár īyate</i>	mellan de två gudomliga kloten som åstadkommer rättvisa skapelser
<i>devó devī dhármaṇā Sūriah śúciḥ.</i>	rör sig den gudomliga klara Sūrya i enlighet med fasta lagar.'

Vi har redan sett att Sūrya var son till Dyaus, som är en tämligen konturlös himmels gud. Hans mor uppges ha varit Aditi. För bådas del avslöjas deras identitet genom benämningen. Dyaus är den personifierade himlen, vilket framgår redan av namnet (jfr s. 520). *Aditi* betyder 'gränslös', och gudinnan med det namnet är unionen av allting. Hon associeras med rymden och är himlens gudinna, liksom det förgångnas och det tillkommandes, medvetandets, alltings himmelska mor. Symptomatiskt är att hon står i ett särskilt förhållande till *Vāc* '(mystiskt) tal'. Språket — liksom tideräkningen — är en del av oändligheten och det heliga.

Som ett utslag av den allmänna mångtydigheten kan det vara svårt att skilja mellan solen, dagsljuset och himlen i allmänhet (jfr vad som sägs om Röktexten, avsnitt 11.2.3, t.ex. s. 341). De redan nämnda *Aśvinā* är i den vediska mytologin framstående gudomar, livligt dyrkade. Namnen överensstämmer alltså med *ásvín* 'hästkarl', härlett av *ásva* 'häst'. Sådant liknar de grekernas dioskurer Kastor och Polydeukes liksom romarnas Castor och Pollux, och de är oskiljaktiga som dessa. Kastor var född som son till den spartanske kungen Tyndareos och hans maka Leda, men Polydeukes var resultatet av att Zeus förfört den vackra Leda. Polydeukes var som Zeus son odödlig, medan den inomäktenskapligt födde Kastor var dödlig, men genom ett särskilt avtal fick de fortfarande efter det att Kastor dött i strid uppträda tillsammans genom att tillbringa en dag i Olympen, nästa i Hades. Kanske skall de föreställa morgon-

stjärnan och aftonstjärnan — eller gryningens halvdager (vilket skulle stämma med deras gemensamma anknytning växelvis till både dödsriket och gudarnas himmel samt till soluppgången mellan natt och dag).

Aśvinā är himlens barn, skimrets och guldglansens härskare. De är ljusa, vackra, starka och raska, unga men ändå urgamla, visa och invigda i ockult kunskap. De sägs följa en gyllene väg (*hiraṇya-vartani*), de har en guldvagn som för tankarna till solen och som vanligen dras av fåglar eller bevingade hästar. Denna vagn genomkorsar himlen och far över jorden på en dag. Den rör sig runt himlen, men den sägs också gå runt solen i en snurrande rörelse (*vartīs*) på ett för Aśvinā karakteristiskt sätt. De vistas i himmelshavet och sägs komma från himlen, luften, jorden eller ur havet.

De har sina stora ögonblick mellan gryningen och soluppgången och följer sedan Uṣas i hennes vagn, tills hon får lämna över till solen, men de återkommer vid middagstiden och i solnedgången. På vissa textställen verkar det som om de är tvillingsöner till solen och dagningen, och de uppges båda ha solens dotter som sin maka. De har typiskt funktioner som räddare i nöd. Så tycks de i synnerhet ha undsatt solen och solens dotter. Vilka naturfenomen eller företeelser i verkligheten de står för är något ovisst, vilket är mycket symptomatiskt för gudomarna i polyteistiska religioner. Tvillingarna (lat. *Gemini* med särskild syftning på Castor och Pollux) har räknats som en stjärnbild sedan Ptolemaios upptog konstellationen i sitt stora astronomiska verk *Almagest* (skriven på grekiska i Alexandria), men detta är snarare en följd av myten än upphovet till den.

Sådana makter är alltså ofta även rent motsägelsefulla. Detsamma gäller egentligen de mörka krafterna. Olika antropomorfa gudomars egenskaper är inte ens entydigt goda eller onda. Till och med den principiellt livgivande solen kan förbränna, och det regn som krävs för att allt skall gro och växa dränker och fördärvar när det blir för stora mängder av det och det faller för häftigt. Den sol som avses i den fjärde gåtan i den fornengelska Exeterboken har just denna dubbla natur, och fenomenet diskuteras ingående av Isidorus av Sevilla (*De Natura Rerum*, xv.ii:11–17).

Otydligheten ligger således i själva sakens natur. Till detta kommer de gåtliknande formuleringarna som styrs av ett estetiskt ideal, vilket i sin tur är i samklang med de metafysiska föreställningarna. Svaret på den eviga frågan hur motsättningarna mellan ytterligheterna skall hantearas ligger för Vedakulturens vidkommande i världsordningens vidmakthållande, balansen, sanningen, i *ṛta*, som nämndes i inledningen till nytolkningen (avsnitt 10.3, s. 307 ff.).

16.1.3. Storm, oväder och vindar i Vedahymnerna

Intresset övergår snabbt på Rökstenens baksida till de tjugo kungarna, som här hävdats vara vindar. I det vediska pantheon hör Indra till de allra färgstarkaste gudarna. Indras namn undandrar sig alla säkra etymologiska härledningar, men att han är ett slags himmsgud även han är ställt utom allt tvivel. En stor mängd hymner är tillägnade honom, och han framstår som Vedatidens mest hyllade gud. Genom sin ständiga kamp och slutliga seger över draken Vṛtra är han världsordningens försvarare mera handfast, men ursprungligen är han åskans och stormens gud, i andra hand krigets (som i poetiskt språk ofta omtalas med ord som hör till det semantiska fältet 'oväder', 'storm' — det finns också mängder av skaldekenningar vari sådana ord ingår; se Meissner 1921: 178–183). Indra uppsöker ondskans domäner och underkuvar torkans och mörkrets demoner. Därigenom räddar han människornas skördar (genom åska och regn).

Indras entré i Ṛgveda 2.12:1 för i hög grad tankarna till Eddadiktarnas Þórr och hans närmaste krets (Macdonell [1917] 2002:45; jfr Geldner 1951/I:290):

yó jātá evá prathamó mánasvān

devó devān krātunā paryābhūṣat;
yásya śúśmād ródasī ábhyasetām

nṛmṇásya mahnā: sá, janāsa, Índraḥ.

'Den främste vise guden som så snart
han var född

överträffade gudarna i styrka;
inför vilkens häftighet de två världarna
[= himlen och jorden] darrade

på grund av hans tapperhets völdighet:
han, o människor, är Indra.'

Indra uppvisar anmärkningsvärt många drag som han delar med den nordiske Tor. Redan utseendemässigt liknar de varandra, intill skägget — som är rött i båda fallen. Båda är stora och starka, vidlyftiga i fråga om mat och dryck — Indra bär epitetet *Somapā* 'somadrinkare'; *sóma* (avest. *haoma*) var en rusdryck som pressades ur en särskild bergsväxt och fungerade som Vedafolkets heliga dryck, ibland uppfattad som en särskild gud. Indra och den nordiske Tor har båda ett karakteristiskt vapen — åskviggen (*vájra*) för Indras del, Tor har sin hammare. Indra kör en gyllene vagn; han är uttryckligen stridsvagnsbrigad (rathesthá). Även Tor färdas i vagn, förspänd med bockar. Indra har visserligen hästar som dragdjur, men en något undanglidande men närbesläktad gud som Pūṣán — han sägs vara Indras bror — använder getter som dragare (jfr Tors bockar).

Både Indra och Tor uppsöker ständigt de onda makter som hotar människorna. Båda gudarna bekämpar dessa makter, Indra framför allt draken Vŗtra, och Tor tar gärna ett nappatag med den hemska Midgårdssormen (t.ex. i Eddadikten Hymisqviða och enligt bildornamentiken på Altunastenen med beteckningen U 1161 från 1000-talets senare hälft; BILD 21). För övrigt refereras det även till Vŗtra ofta som »ormen» (*áhi*). Enligt Vøluspá förgör Þórr och Midgårdssormen varandra vid världsundergången, Ragnarok (se utförligt Hultgård 2017).

Som Indras fader utpekas himmelsguden Dyaus, och den heliga elden, Agni, sägs uttryckligen vara hans tvillingbror. Även Pūśān är en bror. Men det är framför allt Marutas som är hans trogna medhjälpare i kampen mot draken och andra strider. Ett ofta förekommande epitet är följaktligen *Marútvant* 'följd av Marutas'. De gudar han mest associeras med i dualissammansättningar är annars den mäktige Varuṇa och vindguden Vāyu. Över huvud taget har Indra många funktioner som han tycks dela med somliga andra, mindre tydligt tecknade, gudomligheter.

På så vis blir en del egenskaper och funktioner mångtydiga och kan associeras med många olika namngivna gudomar, såsom fallet ofta blir i polyteistiska religioner. En central myt med Indra som huvudperson är just striden med draken Vŗtra (om den och dess implikationer, se utförligt hos Watkins 1995). Draken är en torkans demon, så när Indra dödar draken släpps vattnet loss och åkrarna återfår sin bördighet. Striden är åskan, och regnet följer i dess sällskap. Men efter ovädret kommer ofta solsken, och därför uppfattas Indra också som den som återvinner dagern, ljuset och solen från mörkret i allmänhet och natten i synnerhet. Här går tanken lätt till Rökstenens D-sida och kanske fältet Cb på baksidan (med den ständigt på nytt födda ättlingen). Indra kan till och med få kosmogoniska funktioner, så att han sätter solen på himlen och skapar gryning. Därigenom öppnar han mörkret, och när draken slutgiltigt avlägsnas från luften blir det utrymme för de båda centrala gudarna, solen och Sóma, som båda uppfattas som eldar.



BILD 21.
Tor med Midgårdssormen på fiskekroken. Utsmyckning på U 1161 Altunastenen (jfr Hymisqviða).

Indra håller himmel och jord var för sig på plats och i ordning som två hjul, åtskilda men förenade med en axel. Vidare anses han genom segern över draken på ett ögonblick ha vänt icke-existens i existens. Liknande tongångar hörs i skapelsehymnen R̥gveda 10.129:1 (Macdonell [1917] 2002:207; jfr Geldner 1951/III:359):

<i>nāsad asīn, nō sād asīt tadānīm;</i>	’Där fanns varken det icke-existerande eller det existerande då;
<i>nāsīd rájo nō viomā paró yát.</i>	Där finns inte luft eller himmel där bortom.
<i>kīm āvarīvaḥ? kúha? kásya śármann?</i>	Vad innehöll det? Var? I vems vård?
<i>āmbhaḥ kīm āsīd, gáhanam gabhīrám?</i>	Fanns det vatten, bottenlöst, djupt?’

Det faller sig naturligt att associera till Völuspá str. 3 (Lönnroths övers. 2017:22, med modifierat radarrangemang för parallellitetens skull):

<i>Ár var alda, þat er Ymir bygði,</i>	’För länge sedan / då Ymer levde
<i>vara sandr né sær né svalar unnir;</i>	fanns ej sand eller sjö / eller svala vågor.
<i>iorð fannz æva né uphiminn,</i>	Jorden fanns inte, / ej himlen där ovan,
<i>gap var ginnunga, enn gras hvergi.</i>	gapande svalg fanns / men ingenstans gräs.’

Epitetet *maghávan* ’givmild’ tillkommer bara Indra. Men han är yvig och okontrollerbar, våldsam och kraftutstrålande, inte sällan omoralisk. Hans sammansatta väsen är ändå garanten för mänskligt liv, och han vördas djupt.

<i>Dyāvā cid Pr̥thivī namete;</i>	’Till och med Himmel och Jord bugar sig för honom;
<i>śúsmāc cid asya párvatā bhayante;</i>	inför hans glöd är även bergen rädda.
<i>yó somapā nicitó vájrabāhur,</i>	Den som är känd som somadrinkaren, med åskviggen på armen,
<i>yó vájrahastah: sá, janāsa, Índrah.</i>	som håller åskviggen i handen: han, o människor, är Indra.’

Denna tillbedjan i R̥gveda 2.12:13 (Macdonell [1917] 2002:54; jfr Geldner 1951/I:291) är typisk för Vedatexternas attityd till den nitälskande kraftguden. Tonen kommer mycket nära den som Rökstenens smalsida D förmedlar.

Nära lierade med Indra är Marutas. Dessa är en skara som alltid uppträder tillsammans. De sägs vara tre gånger sextio eller tre gånger sju (jfr åter Rökstenens baksida). Deras far är Rudrá, en gud med suddiga konturer som sällan är föremål för åkallan. Det kan man förstå. Han är

våldsam och destruktiv, han kallas ibland tjur och är som ett fruktansvärt vilddjur. Å andra sidan är han också snabb och oöverträffad i styrka, som en buffel. De få hymner som riktas till honom uttrycker mest fruktan för hans vrede. Han framställs som ondskefull, men han är ingen simpel demon. Han har också helande egenskaper och kan vara den främste av läkare. Han tillhandahåller (avkylande) mediciner.

Det anses vara stormen, främst i sina fördärvliga aspekter, som är Rudrás natur. Namnet kan vara avlett av roten *rud* 'vråla', 'yla' — guden är således 'ylaren', vilket åsyftar stormens ljud. Han skiner som guld, som den strålande solen och kör omkring i en vagn. Han har en åskvigg och kastar blixtrande spjut. Det är också åskvädrens destruktiva kraft han företräder. Ett vanligt epitet är *śívá*, som är en eufemism, ett noanamn, med betydelsen 'den nådige' o.d. för Rudrá. Därifrån har en av hinduismens viktigaste gudar utvecklats. Även den senare Śiva visar motsägelsefulla egenskaper, precis som Rudrá.

Stormguden Rudrás söner är alltså vindarna. Deras betydelse framgår av att så många hymner är riktade till just dem, och dessutom tillkommer ytterligare flera ställda till dem vid sidan av Indra. Även Marutas sammanförs med blixtar, och epitetet *ṛṣṭi-vidyut* 'försedd med blixtspjut' indikerar nära samband med åskan. Marutas åker i vagnar, som dras av hästar, snabba som blixten. Dessa vindar är både hemska som lejon och lekfulla som kalvar.

Med tanke på den diskussion som i avsnitt 12.1.2.4, s. 349 ff. förs om *hr̥aiḍmarar* är det särskilt intressant att de hästar som drar Marutas vagnar oftast uppges vara mährar (Ṛgveda 1.85:4; Macdonell [1917] 2002:24; jfr Geldner 1951/I:109):

<i>manojúvo yán, Maruto, rátheṣu á</i>	'när ni, o Marutas, som är snabba som tanken,
<i>vṛṣavṛātāsaḥ pṛṣatīr áyugdhuam:</i>	med era starka skaror, har spänt för de fläckiga mährarna framför era vagnar.'

Dessutom betecknas vindarna själva, Marutas, som kungar och liknas vid krigare precis som de tjugo kungarna i de båda första gåtorna på Rökstenens baksida (Ṛgveda 1.85:8, Macdonell [1917] 2002:27; jfr Geldner 1951/I:110):

<i>śūrā ivéd yúyudhaya ná jágmayaḥ,</i> <i>śṛavasyávo ná pṛtanāsu yetire.</i>	'Liksom hjältar framrusande som krigare, liksom [män som] söker berömmelse har de ställt upp sig till strid.
<i>bháyante viśvā bhúvanā Marúdbhio:</i> <i>rājāna iva tveṣāsaṃdṛṣo náraḥ.</i>	Alla varelser fruktar Marutas: männen är som kungar med hemsk uppsyn.'

Marutas sägs ha skapats av Vāyu, den överordnade vindguden, i himlens moderliv. Därför kallas de också himlens söner. De är alla jämnåriga bröder och bor på samma ställe (sammanlagt ännu fler än alla kusinerna tillsammans på Rökstenens baksida). De har växt fram på jorden, i luften eller i himlen (ovanför luften) och uppehåller sig i de tre himlar man räknar med. De bor på samma ställe och är skinande som eldar. Deras lansar blixtrar, och de bär yxor av guld, guldhjälmar och gyllene mantlar. Namnet *Marutas* sammanhänger med roten *mar* 'skina'. De har egenskaper som i mycket överensstämmer med de tjugo Rökstenskungarnas namn, såsom dessa kan uttolkas (se avsnitt 13.3, s. 406–427).

Deras ljud kan betecknas som oväsen och står för åskans muller och vindens tjut, men de är också himlens sångare. De sjunger en sång för Indra när han dödat draken, och deras sång kan uppfattas som en lov-sång eller hymn. På det viset har de också identifierats som präster, inte minst i sällskap med Indra. När de sjunger sin sång, sägs de till och med generera själva Indras kraft (*ārcanto arkām, janáyanta indriyām* R̥gveda 1.85:2) Liksom sin far Rudrá kan de ställa till med oreda, med sin åska och sina blixtar utgör de en fara, men de förfogar också över helande mediciner, t.ex. i form av regn till fromma för markens gröda.

Tillsammans med Indra är de alltid vördnadsbjudande. De är hans vänner och sammansvurna och skapar styrka och framgång med sina sånger, hymner och böner. De bidrar sålunda verksamt till Indras seger över Vṛtra, och många av sina himmelska expeditioner företar han tillsammans med dem. Dessa vindar är ingalunda några obetydligheter.

Även Vāta är en vindgud, egentligen den personifierade vinden. Namnet är bildat till roten *vā* 'blåsa'. Det kan vara svårt att skilja denna gud från Vāyú, som är den vindgud som brukar sammanlänkas med Indra i formen *Indra-Vāyú*. Om där är någon skillnad mellan Vāta och Vāyú skulle det kunna vara att den förre har en mera konkret framtoning. Han är gudarnas andedräkt. När någons snabbhet poängteras, dras Vāyú ofta fram till jämförelse. Han uppträder gärna i samband med åskväder, och han kan sammanställas med regnstormarnas gud till dualisformen Vāta-Parjanya. Hymnen R̥gveda 10.168 avslutas på följande sätt (Macdonell [1917] 2002:218; jfr Geldner 1951/III:394):

*ātmā devānām, bhūvanasya gárbho,
yathāvaśām carati devā eṣāh.
ghóṣā id asya śṇ, ná rūpām.
tāsmāi Vātāya havīṣā vidhema.*

'Gudarnas andedräkt, världens grodd,
denne gud färdas som han vill.
Hans ljud hörs. Hans form [syns] inte.
Denne Vāta skall vi tillbedja med offer.'

Av dessa nedslag i den vediska mytologin kan man dra slutsatsen att vindar spelar en mycket central roll i Vedareligionen. Det finns givetvis

inget som hindrar att detsamma gäller för Vamoðs och Varins föreställningsvärld. Några monsunregn var väl nordborna inte förtrogna med, men blåst från alla håll kände man väl till. Vindens dubbla natur, som nödvändig drivkraft och pinande storm, var en minst lika påtaglig realitet för vikingatidens människor som för nutidens.

Här har exempel hämtats ur Vedatexterna för att ge ett intryck av vilken bild dessa förmedlar av solens gång, himlens beskaffenhet och vindarnas väsen. Urvalet dikteras av Rökstenens text, såsom den uppfattas i min nytolkning. Där spelar just de nämnda storheterna centrala roller i det mest utpräglade gåtpartiet, det som fyller större delen av de båda bredsidornas vertikala rader.

Även från grafiska och allmänt organisatoriska utgångspunkter tycks dessa avsnitt bilda egna avsnitt. De sammanhålls genom inre likhet och särhålls på samma kriterier från kontexten. Viss släktskap innehållsmässigt kan också urskiljas mellan de horisontella raderna längst ner på framsidan A, som följs av smalsidan B, och den föregående texten i vertikallraderna på framsidan respektive mellan baksidans vertikala rader med 16-typiga runor och de båda raderna i vinkel, längst ner och längst till vänster (med en form av 24-typiga runor).

16.2. Andra paralleller

Att de föreställningar som ligger bakom Rökinskriften i dess nya tolkning finner många likheter i den fornvästnordiska diktningen är ingen nyhet. Tolkningen har jag ju bland annat letts till av denna diktning, såsom bör ha framgått klart av framför allt DEL 2 och 3. Vissa överensstämmelser med det anglosaxiska Englands traditioner har också kunnat påtalas. Däremot är det svårare att dra tydliga paralleller med det övriga germanskspråkiga området. Detta faktum kan ha olika orsaker, t.ex. att de kontinentalgermanska folkens funderingar kring metafysiska frågor genomgått starka förändringar under den tid som föregår Rökstenens tillkomst. Det främsta skälet är dock att så litet är känt om de förkristna germanskspråkiga folkens tro och religiösa bruk över huvud taget (se dock de Vries 1956–1957). De kontinentala stammarna har säkert utsatts tidigt för betydande påverkan från det romerska imperiet. Samhällen som har en starkt dominerande granne (som romarriket i förhållande till germanerna i det här fallet) tar alltid starka intryck av den starke grannen i fråga om samhällsbildning, ekonomi, kultur och inte minst militär

organisation. Frågan om romarnas beteckning »germaner» och identifikationen av dem kan inte behandlas här (se t.ex. Janson 2013).

Vissa mindre klara paralleller med de keltisktalande grannarna längre söderut och västerut kan också iakttas. Även dessa blir efterhand romaniserade, till största delen betydligt tidigare än germanerna. En jämförelse av den äldre kontinentalgermanska föreställningsvärlden med den samtida kontinentalkeltiska tycks antyda en del likheter dem emellan. På det området måste man vara försiktig med sina slutsatser, eftersom mycket av det vi tror oss veta har förmedlats av klassiska auktorer. Dessa hade sällan någon detaljerad kunskap om de olika folken norr om Alperna och kunde i allmänhet troligen inte skilja dem åt. Dessutom hade de i de flesta fall tillägnat sig det de visste genom mellanled, ibland ren hörsägen. Det har med andra ord funnits gott om utrymme för missförstånd.

På det hela taget hade de klassiska auktorerna mycket sällan första handsinformation att tillgå. Det finns undantag, såsom Caesars skrifter (*De bello Gallico*, fr.a. den sjätte boken), men i sådana fall måste man alltid räkna med att författaren hade särskilda avsikter som kan ha påverkat redovisningen. Välkänd är exempelvis Tacitus tendens till försköning av »den ädle vilden» i skriften *Germania*. Enligt somliga forskare skulle huvudsyftet med beskrivningen ha varit att kritisera romarnas förkonstling och förmenta degenerering (se t.ex. Per Perssons inledning till den svenska översättningen 1929). Till allt detta kan man också lägga de senaste decenniernas markant ökade förståelse om etnogenes som fenomen. Vad är ett folk, och när blir ett folk detta folk? På det här området har helt enkelt många frågor varit felställda, som exempelvis den livliga diskussionen kring kelterna visat (Chapman 1992, James 1999, Collis 2003).

Går vi utanför de snäva europeiska ramarna, kan man också konstatera vissa likheter i tänkandet. Detta betyder inte nödvändigtvis att det är fråga om direkt påverkan. Vissa föreställningar har av allt att döma legat nära till hands för människan, under alla tider och i olika kulturer.

Till de företeelser som allra mest utsatts för religiöst betonad uppmärksamhet hör just himlakropparna, särskilt de största och mest iögonfallande: solen och månen. De är anslående, syns överallt på jorden och blir ofelbart föremål för tillbedjan. Solens dagliga gång över himlen och månen med sina olika faser samt dessa båda klots till synes växlande karaktär över året inbjuder till iakttagelser, beräkningar och antaganden om tidens förlopp. De uppenbart stora avstånden och synliga företeelsernas onåbarhet ger lätt upphov till tankar om den rymd de befinner sig i, växlingen mellan dag och natt, ljus och mörker, värme och kyla. Himla-

kropparnas samband med årstiderna och människans beroende av värme och av vad naturen ger utgör en givande grogrund även för spekulaton.

I denna tills nyligen helt oåtkomliga värld bortom jordens yta befann sig också andra fenomen, som påverkade människan i varierande grad och på olika sätt. Rymdens synbarliga skiktning, nattens stjärnor, moln och vindar, havets hävning och andra naturkrafterns spel krävde sina förklaringar. I tider då människan själv på ett tydligare sätt var en direkt del av naturen och dess gång var det också självklart att relatera henne dit, att sätta livets villkor generellt i ett nära förhållande till världsalltet i övrigt. En animistisk världsuppfattning bildar en naturlig klangbotten till sådana föreställningar (se avsnitt 17.2.3, s. 604 ff.). De centreras kring frågor gällande livet och döden, det tillkommande och det förflutna, eller frågan vart de avlidna tagit vägen. Människans ständigt uppenbara beroendeförhållande till den naturliga omgivningen skapade en särskild känsla för behovet av balans i tillvaron. Den moderna människans välkända alienering beror väl bland annat på att sådana naturliga behov skjutits i bakgrunden och deras betydelse kommit att underskattas.

Min nytolkning av Rökstenen är upphängd på en idé om vilken uppfattning vikingatidens människor kan ha haft kring frågor som dessa (med alla de osäkerhetsmoment som föreligger). En grundläggande tanke är också att sådana delvis översinnliga ting aktualiserats i samband med ett smärtsamt dödsfall, med de eventuella implikationer sådant haft för den tidens människor inom en viss kulturkrets (jfr Titievs »kritiska» tillstånd; Titiev [1960] 1968:285). Det förra avsnittet handlade om företeelser i en förhållandevis väl dokumenterad kultur med delvis likartade förutsättningar, nämligen den vediska. I detta avsnitt vidgas det geografiska perspektivet något. Urvalskriteriet för vad som diskuteras är samma teman som vi tyckt oss urskilja på Rökstenen, i syftet att finna likheter.

Undersökningen inskränks medvetet till vissa särskilda företeelser. Dit hör solen och månen, solen mera specifikt, den rymd som himlakropparna rör sig i samt dess grunddesign i form av väderstrecken jämte vindarna som dväls där. Det fundamentala antagandet är att dessa fenomen haft stor betydelse för tidens andlighet. Huvudargumentet för att det skulle ha varit så är att människan alltid — universellt — tenderar att återkomma till frågor av sådan art. De fenomen som just exemplifierades knyter sig alltså till dem som redan behandlats i Vedatexterna. Det man finner i Rökinskriften är den yttersta utgångspunkten för genomgången. Samma uppläggnig som tidigare följs nu åter.

16.2.1. Föreställningar om solen

Få företeelser har som sagt varit föremål för så allmän vördnad som de stora himlakropparna, solen och månen, men formerna för uppmärksamheten har varierat. Det mer än 4000 år gamla Stonehenge på Salisbury-slätten i England antas allmänt ingå i en vidsträckt anläggning som åtminstone delvis bör ha med solobservationer att göra (Nutt 2002). Möjligen har hela den brittiska övärlden ingått i ett slags kultgemenskap med likartade uttrycksformer (t.ex. monumentala megalitkonstruktioner), och till Stonehenge kan man ha vallfärdat från avlägsna trakter (den kropp från ca 2300 f.Kr. som är känd som »the Amesbury Archer» hade tillhört någon som hade sitt ursprung i Alpområdet och troligen var koppar- och guldsmed; uppgifter enligt material som tillhandahålls av The Salisbury Museum). Även om Stonehenge i mycket är unikt, förekommer stora sten- och träcirkelar över hela området, vilka kan tyda på systematiska astronomiska iakttagelser (Harding 2019:12). Soldyrkan har kunnat påvisas hos många neolitiska folk världen över (se t.ex. Green 1991, som också uppmärksammar viktiga metodproblem).

De ymnigt förekommande hjulavbildningarna på skandinaviska hällristningar (särskilt i Bohuslän och Sydnorge) har också tolkats som solsymboler. Likaså är skeppsristningarna ofta försedda med en centralt placerad ring, vanligen uppfattad som solen (Janson et al. 1994). Vissa bilder är tolkade som en häst (eller ett par), som drar ett hjul eller en skiva, ibland strax över ett skepp (jfr West 2007:203 ff.). Den relativt nyfunna så kallade himmelsskivan från Nebra (Meller & Michel [2018] 2019) visar att liknande föreställningar var förhärskande på kontinenten i bronsålderns Europa. Ungefär samtidig är troligen den s.k. solvagnen från Trundholm (BILD 22). Den är en så gott som direkt pendang till beskrivningarna av Ärvacr och Alsviör, som i Eddadikten Grímnismál str. 37 drar solskivan (eller den vediske Etsá som drar solhjulet; se avsnitt 16.1.1, s. 519 f.). Visserligen är även hästarna försedda med hjul; kanske har Trundholmsvagnen varit en kultvagn. Men hjulen har hur som helst fyra ekrar, medan själva solskivan är dekorerad med koncentriska cirkelar. Liknande avbildningar förekommer på hällristningar.

Bland präriefolken i Nordamerika, från Wyoming i USA till Alberta i Kanada har man funnit hundratals år gamla »stenhjul» med en central stenkonstruktion och mindre stenkistor strax utanför cirkeln samt markerade »ekrar» på ojämna avstånd från varandra. Dessa kan ha använts för astronomiska observationer för att hålla reda på solens uppgång och nedgång vid olika tider på året, vilket stöds av stora mängder ristningar och målningar på klippor (t.ex. Dewdney & Kidd 1967, Smith & Long

1980). Man skall bära i minnet att dessa folk inte använde sig av hjulet och troligen inte ens kände till det. En del andra markeringar i naturen med liknande syfte har påträffats på flera håll i Amerika.

Välkänd är också präriefolkens anslående soldans (*Wi-wayang-wa-c'i-pi* på lakotaspråket, eg. 'soldansceremonin'). Den brukade så länge kulturen var intakt regelbundet genomföras under flera dagar i följd med stora personliga uppoffringar från de deltagandes sida, ursprungligen inkluderande olika former av självtortyr och självstympling. Detta utfördes av tacksamhet till Den Store Anden (lak. *Wakan Tanka*), som genomströmmar allt, och med böner om kommande välgång och understöd. Idén om Den Store Anden som uppfyller allt är vida spridd bland Nordamerikas urfolk. Den stora livskraften kallas Manitou och liknande bland de algonkinska folken i östra Nordamerika. Förvånansvärt nära besläktade idéer återfinns bland urbefolkningen över stora delar av Amerika. Bakom dessa föreställningar finner man en princip som kommer Vedareligionens *ṛta* mycket nära (se avsnitt 10.3, s. 307 ff.).



BILD 22. Solvagnen från Trundholm. (Foto: Malene Thyssen.)

Japan kallas traditionellt »den uppgående solens land» (jap. *Nippon* el. *Nihon* 'solens ursprung'), ursprungligen en kinesisk beteckning som var naturlig från Kinas perspektiv (även det nu internationella uttalet av

Japan kan ha kinesiskt ursprung; jfr mand. *Rìběn*, som har ett uttal av /r/ som närmar sig de olika former av initial frikativa eller affrikata i *Japan*). Men i Japan vördas dessutom fortfarande shintoismens solgudinna Amaterasu ('den från himlen lysande'). Solen har dyrkats i form av det guldfixerade inkarikets solgud Inti, som också är hela inkafolkets fader och ursprung. De mängder med guld som samlats till hans ära blev ironiskt nog inkarikets fall, då det utövade en dragningskraft på conquistadorerna som inte ens solguden framgångsrikt kunde skydda mot.

Aztekernas beryktade människooffer hade sin grund i att den främste guden Huitzilopochtli, som bland annat uppfattades som solen och staden Tenochtitláns beskyddare, varje natt kämpade med de mörka krafterna för att kunna återfödas på morgonen (jfr avsnitt 11.1.2.2, s. 321; Broda 2001). Om detta skulle misslyckas, fruktade man att jorden skulle gå under. För att förhindra ett sådant öde behövde människorna förse honom med kraftig föda så att han kunde behålla sin styrka, och den bästa näring han kunde få var livets symboler: hjärta och blod. Myten tillhandahåller en trots allt logisk grund för de omänskliga grymheter som begicks i samband med offren.

Inte minst i Främre Asiens bronsålderskulturer har solgudomligheter varit framträdande. Den sumeriske solguden Utu var liksom den vediske Savitr nära knuten till rättvisa, sanning, lag och ordning. Han har liknande drag som den mera välkände Shamash i den mesopotamiska mytologin och Shemesh på västsemitiskt område. Shamash färdas över himlavalvet i sin vagn förspänd med fyra hästar i bredd (lat. *quadriga*). Han är son till månguden Sin, som hade en sumerisk motsvarighet i Nanna. Den sumeriske Nusku är eldens och ljusets gud. Gravar och religiösa monument i pyramidform, i synnerhet kända från faraonernas Egypten och det förkolumbianska Mellanamerika, anses allmänt vara förknippade med solkult.

Även i Kanaans förlovade land var soldyrkan väl etablerad, som inte minst Gamla testamentet omvittnar. Profeten Hesekiel förfärad sig (Hes. 8:16; Bibel 2000:1721):

Han förde mig till den inre förgården till Herrens hus. Där, vid ingången till Herrens tempel, mellan förhallen och altaret, stod ungefär tjugofem män. De vände ryggen åt Herrens tempel, och med ansiktet mot öster föll de ner och tillbad solen i öster.

Den israelitiska kungen Josia tvingas till räfst (2 Kung. 23:5; Bibel 2000:753):

De avgudapräster som Judas kungar hade tillsatt för att tända offereld på offerplatserna i Judas städer och runtomkring Jerusalem körde han bort, likaså dem som tände offereld åt Baal, åt solen och månen, åt stjärnbilderna och himlens hela härskara.

Och profeten Jeremia klagar och hotar (Jer. 8:1–2; Bibel 2000:1562):

När den tiden kommer, säger Herren, skall Juda kungars ben och dessa stormäns ben, prästernas och profeternas ben och alla Jerusalems invånares ben hämtas fram ur gravarna / och spridas ut under solen, månen och himlens hela härskara, som de älskat och tjänat och följt, som de vänt sig till och dyrkat. De skall inte samlas ihop och begravas, de skall bli till gödsel på marken.

Bakom dessa förkastelsedomar och en del mindre dramatiskt formulerade antydningar i Gamla testamentet anar man en ganska betydande påverkan på israeliterna från de soldyrkande grannarna.

En återkommande bild är att solguden färdas över himlavalvet. Han förflyttar sig med olika transportmedel, huvudsakligen beroende på vad som är naturligt för folket i fråga. I slättkulturerna tar han sig fram, gärna som en beväpnad krigare, med vagnar förspända med hästar, i mer maritima kulturer seglar han med ett skepp över himlahavet, ibland rör han sig ridande. Den vediske solguden förflyttar sig företrädesvis i vagn.

Grekernas Helios gör både det ena och det andra. Från sitt gyllene palats i öster dras han varje morgon av sina fyra hästar Eos (som också är namnet på soluppgångens, gryningens eller dagningens gudinna), Pyrois ('den eldige'), Phlegon ('den brinnande') och Aithon ('den flammande'). Morgonrodnadens gudinna Eos, syster till Helios och Selene, är på samma sätt solgudens förebud. Hon benämns hos Homeros med adjektivet för 'rosenfingrad' (*rhododa'ktylos* sg.mask.), och hon sägs även vara rosenarmad när hon öppnar himlens portar för den uppgående solen. När Helios nått Hesperidernas land längst i väster, återvänder han över oceanen till sitt gyllene palats längst i öster, men nu låter han sig transporteras med båt. Därför är han också havens väktare.

De vediska texterna anspelar ibland på solens ljusa och mörka sida, vilket tillsammans med andra omnämnanden tolkats som att solen efter att ha nått sin ändpunkt i väster vänder sin mörka sida till och låter sig osynligt transporteras tillbaka med båt. Även Trundholmsvagnens solskiva har en guldbelagd framsida och en baksida, lika väl arbetad men utan guldtyta. West (2007:209) tänker sig ett samband mellan de olika myterna, som han också finner stöd för i de bohuslänska hållristningarna (West 2007:201 ff.). West kommenterar de olika identifikationssvårigheter mellan solguden, hjulet, vagnen dragen av hästar och skeppet som kan tyckas föreligga (West 2007:205) och menar att den typen av

bristande logik är symptomatisk (jfr vad som framhållits på flera ställen här ovan).

Typexemplet på nautiskt orienterade solgudar är den fornegyptiske Ra (eller Re, ovisst vilket; vokalen är ommarkerad i den normala skrivningen r' eller $r'w$). Man kan oftast hos de flesta gudar, solguden inte minst, märka en svävning mellan guden som identifierad med det den personifierar och som representant för detta. Avbildningar av solgudar brukar föreställa en antropomorf varelse med olika solattribut, antingen som inarbetade i kroppsstrukturen, så att solskivan får armar och ben (solens strålar), eller mera som tillägg till själva kroppen, t.ex. en stor solskiva som huvudbonad (se t.ex. BILD 23).

Ra har ofta falkhuvud med en markant solskiva ovanpå. Guden har ett sammansatt ursprung. Han har hämtat drag från flera andra gudar och har efterhand förenats med olika gudar. Åtminstone från och med den femte dynastin (ca 2400–2300 f.Kr.) var han en av Egyptens huvudgudar. Ibland sammansmälter han under denna period med himmelsguden Horus till Ra-Horakhty, andra gånger med skaparguden Amun (skrivet *jmn* 'den gömde' el. 'den osynlige'). Horus (kanske med uttalet [ha:ruw], skrivet *hr.w*), var himlens och kungadörets gud. Amon-Ra uppträder som den högste guden redan i pyramidtexter från femte dynastin. En intressant omständighet kring Ra är att han anses ha skapat alla varelser genom att nämna deras hemliga namn (jfr skapelseberättelsen i Första Moseboken). I sin typiska framtoning far Ra över himlen med sina två solskepp Atet, morgonbåten Mandjet (bildat till ordet för 'gryning'), som Ra seglar med under dagen, och kvällsbåten Mesektet, som han seglar med under natten (jfr Rökstenens andra gåta, avsnitt 11.2.3, s. 340).

På så vis tillryggalägger Ra färden över himlavalvet och genom Duat, underjorden, på ett dygn (12 + 12 timmar). Han hotas hela tiden av Apophis, kaosguden. Denne är en otroligt stor orm, som försöker stoppa Ra varje natt. Ra tycks också dö om natten, men Mesektet för honom tillbaka mot öster, där han återföds på morgonen. Egentligen är Osiris dödsguden, men medan Ra befinner sig i underjorden om natten sam-



BILD 23. Den egyptiske solguden Ra med falkhuvud och solskiva på huvudet.

mansmälter de båda. Han anses under sin båtfärd växa till, förfalla och dö för att varje morgon återfödas. Således föreligger det en idé om solens dygnsrytm som harmonierar med de tankar om fruktbarhetsgudomarnas cykliska liv som är utmärkande för Främre Orienten, men som sedan James George Frazers epokgörande verk (1890) igenkänns i åtskilliga religioner, och som i Nordens mytologiska miljö framför allt har associerats med Balder (en alternativ analys ger Margaret Clunies Ross [1994] 1996:327 ff.).

Just denna cykliska ordning, såsom egyptierna framställer den, överensstämmer väl med Rökstenens andra gåta (på framsidan). Vi har antagit att solguden far över havet (*nīu aldum ā*) i sina skepp (*mir hræiðgutum*; obs. pluralis — jfr den egyptiske guden Ras Atet) för att så småningom skrapa med dem mot stranden och dö (precis som Ra förs till dödsriket vid dagens slut). Detta gör han utan egen förskyllan (*ān ob-sakar*) och utan att förlora sin berömmelse (och sitt anseende) — han förblir *mærr* (precis som Ra). Detsamma framhålls uttryckligen om den vediske solguden Sūrya, som också kallas *divó rukmā* 'himlens gyllene smycke' (Ṛgveda 7.63:4). Ra sammanföll tidigt med Horus. Dennes ena öga var solen, det andra månen, och han avbildas med falkhuvud (namnet betyder 'falk'; se BILD 23). Han anses flyga som en falk över himlen (se vidare t.ex. Hamilton 2006).

Solen och månen, Horus båda ögon, har blickat vida omkring och är utan tvivel ämnet även för Rökstenens första gåta, mutatis mutandis. Solen uppträder därefter ensam som huvudperson i den andra gåtan och — inte minst — i *fornyrðislag*-strofen. Efter ett svep genom rymden återkommer solen mot inskriftens slut som en särskild påminnelse om det bindande kontraktet mellan himmelsguden och Moder Jord.

16.2.2. Tankar om rymden

Sambandet mellan himlen och solen är naturligt nog alltid tätt i olika religiösa föreställningsvärldar. Den Högste är inte bara överordnad människan och alla andra varelser i rang, han har också sin boning i det höga. Den kristne allseende guden avbildas ofta som ett öga omgivet av solstrålar och ibland inneslutet i en triangel (för att markera treenigheten). Men ibland är triangeln utformad som en pyramid, det forna Egyptens mest ikoniska byggnadsverk, som på USA:s stora sigill (BILD 24). Redan Horus öga används som fornegyptisk symbol för gudens allseende uppsyn och i bästa fall beskydd. Horus är emellertid den egyptiske himmelsguden själv, och hans öga är solen. Även om Gamla testamen-

tets profeter tog avstånd från soldyrkan (se avsnitt 16.2.1, s. 536 f.), har man till och med inom kristenheten ofta framställt Kristus som nära lierad med solen (se vidare avslutningen på kap. 19, s. 708 ff.).

Solen och himlens högsta gudomar hör sålunda ihop på ett naturligt sätt. Det är i själva verket omöjligt att diskutera himlasfären i ett religionshistoriskt sammanhang utan att beakta solen och de fenomen som är förknippade med den. Solen brukar ha sina funktioner på uppdrag av himmelsguden. Det är bara här som solen nu särbehandlats av praktiska skäl, men himmelsgudar tenderar att få drag av solen och vice versa. Ofta är himmelsgudarna mera diffust tecknade och har en abstraktare framtoning inom respektive religion, medan den specifike solgudens personlighet är tydligare och bokstavligen lyser klarare. Det antyds ibland att detta är ett utslag av att skapar- och himmelsgudarna hör till det äldre skiktet i en viss mytologis pantheon, men att de ändå är högt aktade och har en viktig roll inom det religiösa systemet i fråga (inte minst som kosmogoniska huvudaktörer). Solguden framstår senare som den mer aktive.



BILD 24. *The Great Seal of the United States (frånsidan).*

Så brukar den nordiske Týr uppfattas som en himmelsgud med gammal hävd och med många motsvarigheter inom den föreställningsvärld som talarna av indoeuropeiska språk delvis tycks ha haft gemensam (hur detta nu skall förklaras). Namnet anses kunna härledas ur en äldre form **Tīwaz* (religionsvetenskapligt motiverat i de Vries 1957:11, språkligt i de Vries 1962:603, s.v. *Týr*), som i sin tur är besläktad med skr. *Dyaus*, grek. *Ζεύς* (Zeus), lat. *Iuppiter* (< **Iov-pater*, jfr gen. *Iov-is*) etc. Týr spelar ingen framträdande roll i den nordiska mytologin, men han har

några betydelsefulla nyckelfunktioner. Så tycks han exempelvis vara rättens beskyddare. Georges Dumézil räknar honom som den ena aspekten av den första komponenten inom det trefunktionssystem som denne forskare upprättat för de indoeuropeiska gudarnas del (Dumézil [1959] 1962:44 ff.). Týr uppges också vara en krigsgud, men som sådan tycks han under vikingatiden, kanske långt dessförinnan, ha skjutits åt sidan till förmån för Óðinn. Denne är uppenbarligen den främste guden för den yngre järnålderns ledande aristokratiska skikt i åtminstone Västnorden, hyllad inom den särskilda krigarkultur som då utvecklats av makthungliga lokala hövdingar. Týr och Óðinn representerar tillsammans den första funktionen enligt Dumézil (där Þórr tillhör den andra, Freyr den tredje).

Av den bevarade litteraturen tycks det framgå att Óðinn också är den mest hyllade guden bland diktarna. Han har erövrat skaldemjödet, symbolen för den skapande förmågan, och som en gåva från guden har skalderna i sin tur blivit delaktiga i skaldekonsten. De står således i ett särskilt förhållande till diktens gud och hyllar givetvis honom. Diktarna är en del av den aristokratiska miljön, ursprungligen anlitade som småkungarnas hirdskaldar. Däremot är det mycket som tyder på att det annars är Tor (Þórr) som haft en framskjuten position.

Exempelvis uppger historikern Adam av Bremen i sin *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, som behandlar de hamburgska biskoparnas bedrifter under nästan trehundra år från 788, att Tor hos de nordiska hedningarna är den mäktigaste av alla gudar och att han skall ha intagit platsen i mitten bland de tre gudarna i templet i Uppsala (Adam av Bremen, sv. övers. 1984:224). Denne gud i sin tur är uppenbarligen en åskgud, vilket i ett komparativt perspektiv låter sig väl förenas med en del andra av hans dokumenterade funktioner (vissa aspekter av krigsfunktionen såväl som olika fruktbarehetsfunktioner). Detta noterar redan Adam: »Tor, säger man, härskar i luften och råder över åska och blix, vind och regn, solsken och gröda» (a.st.). Någon strikt bodelning mellan olika gudomars domäner brukar det som sagt inte i praktiken — bortom teoretikernas systematiserade och systematiserande strukturer — råda inom polyteistiska system, men man kan ofta urskilja en särskild tyngdpunkt för varje gud, eller — i ett historiskt perspektiv — en ursprunglig kärnfunktion.

I den tredje gåtan, den första på Rökstenens baksida, fokuseras just rymdperspektivet. Det är ett skepps (*hæstr sīgunnar*) belägenhet som efterfrågas, och det talas om en öppen plats som skeppet skall ha befunnit sig på (*vangi ā* eller *ættvangi ā*). Himlen, havet och öppna slätter förblandas gärna i exempelvis skaldediktningen. Den isländske skalden

Hofgarða-Refr Gestsson använder i en dikt kenningen *hrann-Vala fannar brautar salr* för 'himlen' (Jónsson 1912b:295 str. 2). Här är *hrann-Valr* 'böljehäst', dvs. 'skepp', *hrann-Vala fön* 'skeppens snödriva', dvs. 'vågkam', *hrann-Vala fannar braut* 'vågkammens väg', dvs. 'hav' och *hrann-Vala fannar brautar salr* 'havets välvning', dvs. 'himlen'. Å andra sidan kan havet kallas *sandhiminn* 'sandhimmel', dvs. 'himmel (som välver sig) över sand(botten)' i en lausavisa av den på Grönland bosatte islänningen Þórhallr veiðimaðr ('jägare') (Jónsson 1912b:182 str. 2). Havet kallas »skeppens land», och land kan i kenningens form vara »vagnens hav» (Meissner 1921:88). På samma sätt blir *lyngs fjörðr* (i lausavisa 21 av Egill Skalla-Grímsson; Jónsson 1912b:47) bokstavligt 'ljungens fjord', detsamma som 'hed'. Det råder ett slags begreppsgemenskap mellan himmel och hav. De fria vidderna förenar.

Väderstrecken spelar en viktig roll i många mytologier. De fyra dvärgar som enligt Snorris Edda (Gylfaginning 7, Jónsson 1926:14) håller upp jordens fyra hörn och som uppräknas i Völuspá str. 11 — Norðri, Suðri, Austri och Vestri — bär helt enkelt väderstreckens beteckningar som namn (se avsnitt 13.2.3, s. 402 ff.). Samernas trummor hade ofta en stiliserad sol i form av en romb som mittpunkt, och från rombens hörn utgick fyra linjer, med 90° vinkel mellan varje. Linjerna kunde symbolisera solens strålar, samtidigt som de markerade väderstrecken (och kanske vindarna; BILD 25, s. 543).

Vidare aktualiseras väderstrecken i Rökenskriften (som förled antingen i *ættvangi* eller, möjligen, i *ættvættvangi*). Men i den tredje tänkbara, tidigare anförda, tolkningen (avsnitt 13.1.7–13.1.8) sägs det dessutom återigen att någon dog (*tu/dō*, dvs. samma ordval som i den andra gåtan). Här är det visserligen till synes själva skeppet som har dött, men det beror på att skeppet framställs som en häst; den häst som dött blir alltså ett skepp som gått under (förlist). Detta i sin tur kan man uppfatta så, att det antingen var skeppet som med ett figurligt uttryckssätt gick under eller så var det den som färdades på skeppet (solguden) som faktiskt dog, mera bokstavligt. Bilden för att solen gick ner är uttrycksfull. Återigen är den typen av svävning symptomatisk för ämnesområdet (och den litterära genre som gestaltar det).

Urbefolkningen i sydvästra delen av Nordamerika har delvis fortfarande en världsbild präglad av sex grundläggande riktningar: väderstrecken jämte den vertikala uppåt respektive neråt från en mittpunkt där väderstreckens linjer korsar varandra (se Ballantine & Ballantine 2001: 59 ff.). De tror sig ha nått jordens yta från underjorden, där de skapades, men väl uppe sändes de ut till jordens alla hörn. Solkulten dominerar deras religion (se Burland 1965:130 ff.). Sedan årtusenden har dessa

folk utvecklat en mästerlig korgflätningsteknik, och folk som papago, qahátika, maricopa och i synnerhet pima är Amerikas förnämsta korgmakare. På korgarna används traditionella dekorationsmönster kännetecknade av olika svastikaliknande mönster med en cirkel av varierande storlek i mitten. Denna dekoration anses symbolisera solen och vindarna från de fyra kardinalväderstrecken. Mönstren finns dokumenterade i t.ex. Edward S. Curtis stora fotografiska verk 1907–1930 i tjugo volymer (korgarna främst avbildade i volym II, utg. 2015:105).

»Four Corners» kallas den punkt där de fyra delstaterna Utah, Colorado, Arizona och New Mexico möts, vilket är unikt i USA. Något samband med den ursprungliga befolkningens bild av kosmos rör det sig alltså inte om — beteckningen har en betydligt mera jordbunden motivering. I området finner man emellertid några av de mest fantasieggande fyndplatser som är tänkbara i det aktuella sammanhanget; mest imponerande är kanske Chaco Canyon.



BILD 25. Samisk nåjdetrumma. Obs. korset i centrum med sin rombiska mitt!

Detta är pueblokulturernas land. Deras arkitektur är berömd, och deras anläggningar uppfördes och utbyggdes under en lång tid till konstfärdiga och invecklade konstruktioner. Till de märkligare inslagen hör den s.k. kivan, en stor samlingslokal under mark huvudsakligen avsedd för ceremoniella ändamål.

I synnerhet utgrävningarna av den förfallna bebyggelsen i Pueblo Bonito (i norra New Mexico) har kastat nytt ljus över dessa kulturer. Hela den hästskoformade anläggningen, som rymmer flera våningar, tycks ha byggts efter intrikata metoder så att solen skall falla på särskilda sätt under olika delar av dagen. Det antas allmänt att Pueblo Bonito så gott som enbart haft ceremoniella funktioner och att platsen bebotts permanent endast av en relativt begränsad grupp invånare, som tillhört en särskild social klass med religiösa uppgifter. Däremot har

man funnit mängder av spår efter betydligt större skaror av tillfälliga besökare, vilket vidimeras av ett utbyggt vägsystem. Detta har förbundet Pueblo Bonito med ett nätverk av mer perifera bebyggelser. Därifrån har man regelbundet färdats för att fullgöra sina religiösa plikter, precis som hopifolket fortfarande betraktar Pueblo Bonito som sin mest heliga plats. Den har fungerat som ett veritabelt solobservatorium.

Hela området illustrerar folkets upptagenhet av solens och månens cykler, solståndet vid olika tidpunkter och in i minsta detalj. Förutom själva anläggningen bär de omgivande klippornas inristningar och målningar vittnesbörd om samma sak (se t.ex. Snow 2010). Pueblo Bonito har innehaft en roll av samma signifikans för pueblofolkens förfäder som Coricancha, 'Det Gyllene Templet' i Cusco, hade för inkafolket och deras solgud Inti, Marduktemplet Esagila för babylonierna, Karnaktemplet för Amonkulten i egyptiska Thebe osv.

Att den beskrivna världsbilden har urgamla rötter framgår inte minst av nyare fynd i Teotihuacán, den ruinstad i närheten av Mexico City som en gång var det förkoloniala Amerikas största kända stad (bland fler betydande städer än man vanligen föreställer sig). På nahuatl betyder dess namn 'platsen där män blev gudar', vilket får sin förklaring av att kungarna där invigdes. Under det enorma tempel, som traditionellt kallats Solpyramiden, har mera nyligen ett tunnelsystem upptäckts. Det hade då inte varit tillgängligt under ca 1700 år. Det leder fram till en punkt som med stor precision placerats rakt under templets mitt, där en modell av underjorden skapats. Från underjorden, upp genom templet och vidare mot himlen skapas det vertikala samband som tidigare påtalats. Under templet bildar utgrävda tunnlar ett kors, vilket bör symbolisera världens fyra hörn (Bueno 2016).

Spekulationer kring rymden medför lätt astronomiska iakttagelser av växlande komplexitetsgrad. Många urbefolkningar, vilka européerna slentrianmässigt gärna betraktat som »naturfolk», har gjort skäl för beteckningen i så måtto som de verkligen stått naturen närmare. De har också haft avancerade uppfattningar om rymden, solen och andra himlakroppar, stjärnhimlen etc. Vidare har de ofta gjort matematiska beräkningar som resulterat i sol- och månobservationer, förvånansvärt detaljerade stjärnkartor, mer eller mindre invecklade kalendrar osv. Välkända är olika kalendersystem från Mexiko och övriga Mellanamerika, t.ex. aztekernas, som kombinerar en solkalender över 365 dygn (*xihuitl*) med en rent rituell kalender över 260 dygn (*tonalpohualli*) (Prem 2008).

Priset tar nog de matematiskt avancerade mayaastronomerna, som kombinerar olika kalendersystem med varandra. Deras vanligaste kalender är *tzolkin*-kalendern, som omfattar 260 dygn (aztekernas *tonalpohu-*

alli) och enbart används för spådom och för att förutsäga religiösa ceremonier. De har också en vanlig solkalender på 365 dygn (*haab*), som kan kombineras med en nästan lika lång tidsenhet (*tun*) om 360 dagar, av vilka emellertid den senare omfattar 18 månader med 20 dagar i varje; talet 20 är viktigt för mayafolket.

Vidare kunde *tzolkin*-kalenderns 260 dagar kombineras med solkalenderns 365 till en kalenderrunda omfattande ungefär 52 solår. Venus omlopp tar 584 dygn, och fem sådana cykler är detsamma som åtta solår (*haab*). Dessutom är en dubbel kalenderrunda (104 år) exakt 65 venusomlopp och 301 sådana tar 481 år med mycket liten avvikelse. Sådana samband har spelat en viktig roll för mayas världsbild (Milbrath 1999). Vi vet också hur viktig astronomin (och astrologin) var för Främre Orientens forna kulturer. Även förhistoriska folk i Europa tycks för övrigt ha gjort liknande observationer, såsom framgår av t.ex. himmelsskivan från Nebra med dess avancerade iakttagelser kring solen och Plejaderna (Meller & Michel [2018] 2019). Plejaderna är likaså föremål för cherokeesernas spekulationer (Lundbye 2003:91 f.). Jämför även den galliska kopparkalendern från Coligny (som är en lunisolarkalender täckande en längre period; se t.ex. Le Contel & Verdier 1997).

Att månen och solen figurerar i ett sammanhang som det jag räknar med för Rökstenens del är sålunda fullständigt självklart och borde egentligen inte behöva ytterligare argumentation. Dessutom faller de mystifierande ordningstalen »för det tolfte» och »för det trettonde» väl på plats. Tolv är det tal som antalet månader vanligen uppgår till i solkalendern (med vissa justeringar), och tretton månader uppstår då och då enligt en månkalender. Denna dubbla bokföring är en bagatell i jämförelse med mayafolkets beräkningar. När gåtorna inlets med månen och solen, varvid bland annat månadens tolv faser uttryckligen förts på tal, vidgas perspektivet med baksidans första gåta till kosmiska utblickar, dock med en eftersläpande allusion till solen och månen i form av ordningstalen. Det är också i sådana sammanhang tideräkningen hör hemma, även om man skall bära i minnet att vikingatidens människor därvidlag inte nödvändigtvis rörde sig med alldeles samma tanke kategorier som vi. Man kan mot denna bakgrund fråga sig om himlahavets nio vågor ändå spelat någon halvt förtäckt roll i Rökinskriftens progression från »det andra» till »det tolfte». Matematiken skulle stämma.

Belysande är också mayafolkets föreställningar om de fyra s.k. *bacabs*: Can Tzicnal, Hosanek, Hobnil och Zac cimi (se avsnitt 13.2.3, s. 402). De råder över var sitt väderstreck och associeras med var sin färg. De avbildas som mäktiga mayakungar och är mycket riktigt härskare över väderstrecken, men dessutom över var sitt av de fyra möjliga år

som definieras av tzolkinkalendern. Varje år leds av en av fyra särskilda namngivna »årsbärare», och en sådan kan i sin tur betecknas som en *chac* (Redfield & Villa Rojas 1934). Även en regngud kan kallas *chac*, och med dessa står *bacabs* följaktligen i nära förbindelse. På så vis korrelerar Can Tzicnal (en av *bacabs*) med norr, färgen vitt och som *chac* Muluc; Hosanek med söder, gult och Cauac; Hobnil med öster, rött och Kan; Zac Cimi med väster, svart och Ix. Can Tzicnal ansågs vara den främste av *bacabs* och Mulucåren de bästa (van Baaren et al. 1981:27).

Det gamla kinesiska system för bland annat administration av tidsperioder (men även andra periodiska företeelser) som brukar kallas »de (tio) himmelska stammarna och de (tolv) jordiska grenarna» visar stora principiella likheter. Det är de tolv grenarna som associerar olika år med särskilda djur, som återkommer genom ett rullande schema. Djuren är egentligen de som ingår i den kinesiska astrologins zodiak, men de står också för olika väderstreck, årstider, månader m.m., vilket skapar uppsättningar av sammanhängande fenomen av samma slag som dem mayas *bacabs* styr över (se Wilkinson 2017).

Här finner man intressanta likheter med de tre första partierna (definierade genom skiljetecknen) på Rökstenens baksida. Det är visserligen sönerna som kallas kungar, men kungasöner bör ha haft kungar som fäder, så Rāðulfr och hans tre bröder är Rökstenens motsvarigheter till mayafolkets *bacabs*. Dessa är associerade med väderstreck och färger, som säkert har en genomtänkt symbolik. Tydligast är rött i öster (Rökstenens *Hārȳðir*?), och vit snö är troligast på nordsidan av ett fjäll i Mexiko. Solen blir gul under dagen och håller sig mest söderut (jfr nytolkningens *īgul* el. *æ gul* som beskrivning på en av solens egenskaper, avsnitt 15.1.2.2, s. 463 ff.). Svart tillåter flera tolkningar.

En *chac* uppfattas vanligen som en regngudom, men regn förutsätter moln, och i molnen gömmer sig vindarna enligt många religioners världsbilder. Det är lätt att finna underlag för att tolka Rāðulfr, hans bröder och deras söner efter samma mall: de relaterar till väderstrecken, vindarna, och de olika egenskaper som vindar från olika håll brukar associeras med. Lägg här till överensstämmelserna mellan Vedatexternas Marutas och andra anförda paralleller, så är det logiskt att här urskilja idéer som verkar naturliga för mänskligt tänkande. Ett av de ständigt återkommande motiven är också det täta förhållandet mellan himlen och jorden. Det har berörts i samband med Vedatexterna i avsnitt 16.1.2. Hos West (2007, kap. 4) behandlas också växelverkan mellan himlen och jorden i indoeuropeiska sammanhang utförligt.

16.2.3. Vindarna och deras relevans

Efter genomgången hittills bör invändningen att vindar skulle vara för obetydliga för att finna sin plats på Rökstenen vara bortblåst. För den gamla papagokvinnan i södra Arizona (stammen kallas numera officiellt *tohono o'odham* 'ökenfolk') är det allvar när hon besvärjande riktar sig till kölden och sjunger (i sv. övers. från dansk förlaga hos Lundbye 2003:96):

Alla tiger.
Alla tiger.
Snön singlar ner.
Vinden tycks
blåsa mig
baklänges.

Här associeras vind med köld. Man skall komma ihåg att vindar är luft i rörelse. Luft är det som levande varelser andas, en livsnödvändighet således. Bibelhebreiskans *ruach* (till nytestamentlig grekiska översatt med *pneuma*) kan beteckna allt som har med luft att göra, från stormar till andedräkt. Det är den ande som svävar över vattnet före skapelsen, det är vad Den Högste blåser in i den första människan (liv), och det är det som bär Ordet varmed han skapar världsalltet (Albrektson 1996:46 f.).

Liknande föreställningar knyter de olika amerikanska ursprungsbe-folkningarna till en högsta ande med olika beteckningar, såsom lakota-folket till *Wakan Tanka*. Andra motsvarande exempel utgör crowfolkets *Isakakate*, foxfolkets *Ketchimanetowa*, huronernas *Hamedicu*, irokeser-nas *Gitche Manitou*, mandanernas *Maho Peneta*, ojibwas *Waxcpini Xedera*. En mindre precist och mindre personligt uppfattad ande kallas exempelvis av det caddotalande präriefolket arikara *nesaru*, av irokes-erna *manitou* eller *orenda*, av pawneefolket *tirawa atius*, av siouxerna *wakonda* osv. (beteckningarna är välkända och antecknade under lång tid i samband med mitt studium av de amerikanska urinnevånarnas språk och övriga villkor; se äv. t.ex. Ballantine & Ballantine 2001).

Egentligen är också tongafolkets *mana* och indiernas *ātmā* detsamma, den ande som genomströmmar allt i världen, den som är både den uni-versella (kosmologiska) själen och varje människas individuella själ, men som i Veda också kan betyda '(den enskildes) andedräkt'. I R̥gveda sägs det sålunda i en hymn till vindguden Vāta (R̥gveda 10.168:4; Macdonell [1917] 2002:218 f.; jfr Geldner 1951/III:394; se äv. avsnitt 16.1.3, s. 530):

*ātmādevānām, bhūvanasya gārbho,
yathāvaśāṃ carati devā eṣāḥ.
ghōṣā id asya śṛṇvire, nā rūpām.
tāsmāi Vātāya haviṣā vidhema.*

'Gudarnas andedräkt, världens grodd,
denne gud färdas som han vill.
Hans ljud hörs. Hans form [syns] inte.
Denne Vāta skall vi tillbedja med offer.'

Vāta är alltså vindens gud par excellence — hans namn betyder 'vind'. Men han är samtidigt alla gudarnas andedräkt, och han får gryningen att randas. Vindars betydelse skall inte underskattas. Deras centrala roll i olika praktiska sammanhang har redan understrukits. Förutom att man vid segling är beroende av dem som drivkraft, navigerar man i traditionella samhällen med hjälp av solen, vinden och svallet under dagtid, stjärnorna nattetid. Dessutom använder man sig av olika tecken, såsom ansamlingen av sjöfågel kring osynligt land i fjärran, korsande strömmar och annat som också i sin tur är beroende av vindarna (se t.ex. Malinowski [1922] 1984:225 f., Lewis 1975, Bill [1997] 2001).

Vi har sett att vindar har en ambivalent karaktär. Inte för inte kallas vinden enligt Eddadikten Alvíssmál str. 20 *váfuðr* 'fladdrare' bland gudarna. Poetiskt har Per Daniel Amadeus Atterbom (1824:106) fångat den egenskapen på följande sätt i *Lycksalighetens ö*:

CHOR AF VINDARNE.

Upp genom luften, bort öfver hafven,
Hän öfver jorden, i stormande färd!
Morgonens drottning, med rosiga staven,
Vinkar oss ut i sin vaknande verld.

Upp, till de brusande
Böljornas lek;

Upp, till de susande
Lundarnes smek!

Menniskan, djuren, i qualmiga nästen
Lyssna med oro till vingarnas dån;
Vi sväfvä fria till himmelens fästen,
Komma med budskap igen derifrån!

De störta under hvinande gny ut igenom dörren.

Vindarnas fladdriga färd, till slut ut genom vinddörren, enligt vad den avslutande scenanvisningen förklarar — hos Atterbom till toner av den melodi som senare blivit känd som »Arbetets söner» — är således välkänd för alla. Därigenom är vindar också växlande och opålitliga; de är dubbelnaturer. Samtidigt som de kan innebära livsfara för exempelvis enskilda sjöfarare, är de en förutsättning för sjöfarten. I måttliga mängder och med rätt styrka kan de tas i bruk, annars är de människans fiender. Tillsammans med Rudra är den vediska religionens Vāta vindens

(eller vindarnas) gud, men allteftersom den Torliknande (för att inte säga Torsinnade) himmelsguden Indras betydelse historiskt sett ökar, får den eftervediske hinduiska Śiva överta denna roll. Han sägs i första hand återgå på Rudra men får alltmer demoniska drag.

Enligt mohaveapacherna rövades Den Odödliges hustru bort av Varm Vind. Det tålde sig naturligtvis inte Den Odödlige med, utan han satte efter Varm Vind och inledde en kamp med honom. Men det var inte lätt, för hur han slog träffade han dåligt. Varm Vind var aldrig där man trodde att han var. På ett sätt som är typiskt för de nordamerikanska urinvånarnas sinnelag fick Den Odödlige till slut hjälp av en fluga och kunde med list slå ihjäl Varm Vind och återfå sin hustru. Men av beundran och respekt för Varm Vind styckade han dennes kropp i fyra delar och sände ut dessa i de fyra väderstrecken för att återfödas som olika vindar (Lundbye 2003:88 ff.).

Samma dualistiska egenskaper har antikens vindgudar. De är både av godo och av ondo. Det är bland annat därför de måste kontrolleras, helst bemästras och hållas i balans. Astraios 'den stjärnbeströdde', morgonrodnaden Eos make, var far till *anemoi*, de fyra vindarna (en från varje väderstreck), som uppfattas som vindgudar eller vinddemoner efter råd och lägenhet. I Iliaden åkallar Achilles vindgudarna för att de skall ta sig an Patroklos själ, men enligt Odysseén hålls *anemoi* noggrant fängslade i en säck, tills Odysseus sjömän släpper ut dem med förödande resultat. Vindarna måste som sagt hållas under kontroll. Detsamma gäller allmänt för världsordningen och kosmos.

I den nordiska föreställningsvärlden är vindarna nära förknippade med Tor (Ljungberg 1947). Han är väl den ende som har någorlunda god hand med dem. Om landnamsmannen Helgi Eyvindarsson magri ('den magre'), som var född på Irland och delvis uppvuxen på Hebriderna, sägs det (i Landnámabók; Benediktsson 1968:253):

Hann var mjök blandinn i trúnni; hann trúði á Krist, en þó hét hann á Þór til sæfara ok harðræða ok alls þess, er honom þótti mestu varða.

'Han var mycket blandad i tron; han trodde på Kristus men anropade Tor för sjöfärder och i farliga situationer och när han tyckte det var som viktigast.'

Han rådfrågade också Tor när han skulle ta land på Island. Hemmahörande i atlantvärlden har Helgi varit väl förtrogen med vindar, och han visste hur man lämpligast handskades med dem och liknande faror: bäst att anlita Tor.

Georges Dumézil ([1959] 1962) gör i sin strukturalistiskt religions-historiska analys en stor sak av Tors likheter med Indra, vilka båda in-

ordnas i den andra funktionen i hans tredelade system. Redan författaren Viktor Rydberg uppmärksammade dessa överensstämmelser på ett anmärkningsvärt klarsynt sätt (särsk. i Rydberg 1889:100 ff.; hans tankar senare diskuterade hos Ljungberg 1947:58 ff.). Man kan då påminna sig Indras ständiga allierade, Marutas, som är utpräglade vindgudar, såsom diskuterats tidigare (se fr.a. avsnitt 16.1.3, s. 526–531).

Episoden med Achilles och Patroklos är också intressant från andra utgångspunkter. Vindarna förväntas föra den döde från jordelivet till evigheten. Med en sådan läsning av de vertikala raderna på Rökstenens baksida har vi nått en kulmen på gåtorna så långt: månen och solen, solens vedermödor och parallellen mellan Vamoðr och solen, himlaskeppet som solen färdas i, vindarna som driver det — och hotar det — på det vida himlahavet. Om vindarna dessutom förväntas föra Vamoðr — likt Patroklos — till evigheten, är parallellen med andra religioners återkommande topoi närmast fullständig.

På Rökstenens baksida sägs vindarna i den fjärde gåtan driva och styra det skepp som dittills omtalats i gåta 1, 2 och 3 samt i *fornyrðislag*-strofen: de »sitter vid» **siulunti**, dvs. *sjölundi* (dat.sg.) 'sjöträdet' = 'skeppet' i gåta 4. Är det inte bara solguden som färdas i detta skepp? Är det också ett skepp för liktransport? De döda skall i de flesta religioner fraktas från människornas värld till en annan. Begravningar är en övergångsrit. I Veda är det solgudarna Savitr̥ som leder (Ṛgveda 1.35) och Pūṣan som vakar över (1.54) de döda på deras hinsides färd. De dödas ande går till ljusets vistelseort i den tredje himlen längs den väg som fäderna (*pitáras*) redan beträtt (enligt begravningshymnen Ṛgveda 10.15:2; Macdonell [1917] 2002:177; jfr Geldner 1951/III:145):

*idám pṛ̥bh̥yo námo astu adyá,
yé pūrvāso, yá úparāsa īyúh;
yé pāṛthivē rājasi ā niṣattā,
yé vā nūnām suvṛjānāsu vikṣú.*

'Låt denna vördnadshälsning framföras idag
till fäderna som har dött tidigare och senare,
som har slagit sig ner i den jordiska luften
eller som nu är i sina vackra boningar [dvs. i
himlen].'

Båda de nämnda ledsagarna åt de döda är solgudomar. Pūṣan har ett gyllene luftskepp och fungerar som Sūryas budbärare. De arkeologiska fynden från yngre bronsåldern visar i en överväldigande mängd fall upp avbildningar av skepp (Kaul 1998). Ofta följs solsymboler och skeppssymboler åt på dessa avbildningar (se äv. Almgren 1927). Flemming Kaul har tolkat detta som att skeppet leder solen på dess resa, men Joakim Wehlin menar att solen och kanske stjärnorna snarare leder skeppet (Wehlin 2013:160). Under alla omständigheter anses ett skepp gärna ledsaga solen på dess himmelska resa.

På andra ställen sägs det att det är Yama som är de dödas anförare till paradiset, och de följs av en begravningssång som också färdas på det skepp som går härifrån med den andra världen som destination (R̥gveda 10.135:4; Macdonell [1917] 2002:214; jfr Geldner 1951/III:369):

*tām sāmānu prāvartata,
sām itó nāvī āhitam.*

’efter det framrullade en sång
placerad [= utgående] härifrån på ett skepp.’

Att reda ut dessa förhållanden så att de blir fullständigt sammanhängande och begripliga på enbart logisk grund är som vanligt inte möjligt. Myter skapar tillsammans system, men de är i sina brottstycken långtifrån alltid logiskt sammanhängande och systematiska. Clunies Ross ([1994] 1996:15 ff.) skriver om fornnordiska myter:

[Myten lever] sitt eget liv och måste betraktas som ett kognitivt system i sig och med egna kommunikativa och affektiva dimensioner [– –]. Det råder inte tvivel om att varje nutida tolkning endast kan vara partiell och snarare antyder än påvisar myternas tankegångar och sociala relevans

Antagandet att den döde förutsatts ta sig till dödsriket med hjälp av ett skepp stöds av två typer av arkeologiska fynd, båtgravar och skepps-sättningar, förutom skriftliga kommentarer av olika slag. Det fornengelska Beowulfskvädet inleds egentligen med en presentation av huvudpersonen Beowulf, men ett femtiotal rader alldeles i början upptas mest av kommentarer kring en i övrigt otydlig figur som kallas Scyld Scefing. Det antyds att han är en stor krigare, men så introduceras Beowulf som en ättling till Scyld, som död lämnar scenen i ett skepp fullastat med rikedomar för att »färdas vida / på fjärran vågor», som Björn Collinder skriver i sin översättning (1954, v. 42). Mera som förbryllande randanmärkningar noteras det att Scyld en gång hittats späd och hjälplös och att det folk som senare blir hans då länge hade varit utan hövding.

Dessa korta kommentarer sätts möjligen in i ett vidare sammanhang genom de mer beskrivande prosaskildringar som fragmentariskt återges i olika källor. Den fornengelska dikten Widsið omnämner en Sceafa som langobardernas kung. Några krönikor snuddar vid Sceaf eller Scef, men först den engelske 1100-talskrönikören William av Malmesbury ger i sin *Gesta Regum Anglorum* (’de engelska kungarnas bedrifter’) någon klarare bild av honom. Sceaf skall som späd ha drivit sovande i en båt till en ö i Germanien kallad Scandza, försedd med en handfull säd vid huvudet, varav han fick sitt namn (feng. *scef* betyder ’kärve’). Denna historia påminner om den isländska Skjöldungasagans berättelse om Skjöldr. Som liten gosse kommer han på liknande sätt till danernas land

drivande i ett herrelöst skepp, blir väl omhändertagen, växer upp och väljs till kung, och från honom härstammar den danska kungadynastin, sköldungarna (fvn. *skjoldungar*). Efter sin levnad bärs han liksom Scyld ombord på ett skepp som försvinner vid horisonten. Denna historia kan emellertid bara rekonstrueras från olika fragment och en latinsk version av sagan.

Det skall understrykas att feng. *Scyld* såväl som fvn. *Skjoldr* betyder 'sköld'. Vi drar oss till minnes solkenningarna som anspelar på sköldens anknytning till solen (eller vice versa) och ett skepp. Här finns av allt att döma ett samband (se avslutningen på avsnitt 12.2, s. 372 ff.). *Scefing* betyder 'ättling till Scef' (e.d.), men *scef* är i sin tur alltså beteckningen för 'kärve'. Kungen som bringar god årsväxt, som följaktligen är *årsæll* 'årsäll', 'lyckosam med årsskörden', är också en föreställning som är väldokumenterad i det gamla nordiska textmaterialet. Den angivna egenskapen går hand i hand med kungens rättrådighet (se West 2007: 422 ff. för olika indoeuropeiska exempel, men föreställningarna är allmänna än så). Genom betydelsesamband associerar man dessutom lätt till den svårgripbara gudom som figurerar i Lokasenna str. 45 och kallas Byggvir. Hans namn är avlett av *bygg*, som är människornas namn på säden enligt Alvissmål str. 32.

I Sverige har ett dussintal båtgravfält av varierande omfattning påträffats och delvis utgrävt. De kan huvudsakligen dateras till Vendeltid (ca 600–700-talet), några är enligt tillgängliga analyser av något senare ursprung. Härtill kommer de betydligt praktfullare skeppen i de norska 800-talsfynden Gokstad (ca 890) och Oseberg (ca 820) (medan t.ex. Tunefyndet från tidigt 900-tal är mer fördärvat och svårare att bedöma). Att avlidna skandinaviska hövdingar under flera hundra år placerats i båtar för att ge sig ut på den sista färden står utom allt tvivel. Vid Sutton Hoo i Suffolk, East Anglia, har ett spektakulärt fynd gjorts i form av en båtgrav från ca 625. Den kan ha varit den historiskt dokumenterade engelske kungen Raedwalds grav, och gravgodset påminner starkt om de ungefär samtida fynden vid Vendel och Valsgärde i Uppland, hur nu likheterna skall tolkas (möjligen som tecken på handelskontakter; Bruce-Mitford 1979).

Välkänd är också den begravningsform som består av skeppssättningar, ansenliga stenanläggningar i form av skepp (på sitt sätt ett slags megalitgravar). Dessa kan innehålla ett starkt växlande antal stenar och ha något olika utseende och mycket olika storlek från fall till fall. Även tillkomsttiden varierar rätt kraftigt. De äldsta fynden är från bronsåldern, vilket är vanligt på Gotland (Wehlin 2013), de senaste från vikingatiden, t.ex. den mäktiga, majestätiskt högt belägna, anläggningen Ale stenar

vid Kåseberga i Skåne (BILD 26), de flesta från tidigare delar av järnåldern, såsom Blomsholms skeppssättning i Bohuslän. Även konstruktioner inuti gravhögar kan vara båtformade (t.ex. den i Lugnarohögen i Halland, den första bronsålderstida skeppsgravsättningen i en hög som påträffats i Sverige). Gravfälten i Badelunda intill Västerås innehåller flera skeppssättningar såväl som en del båtgravar, Sveriges största gravhög och flera andra gravformer från olika tider.



BILD 26. *Ales stenar vid Kåseberga. På himlen spår efter kommunikationer i alla väderstreck. (Foto: RAÄ:s fornminnesdatabas.)*

Även om det rimligen är i maritim miljö som skeppssättningarna och de religiösa föreställningar som dessa förutsätter har sitt ursprung, kan man således finna skeppssättningar ett gott stycke från öppna havet. Det ligger med andra ord inget onaturligt i antagandet att föreställningarna om celesta skepp o.d. skulle kunna ha en betydligt mera allmän spridning. När skepp och havet tilldelats en så central betydelse i min Rök-tolkning, kan det givetvis misstänkas att jag skulle ha förletts av min egen bakgrund som västsvensk kustbo, men den tanke jag redovisat är ju på intet sätt unik. Vikingatidsarkeologen Jan Bill (från sjöfarnationen Danmark) pekar på den betydelse båtar i alla former har haft som transportmedel för forntidens människor i Norden (Bill [1997] 2001:182):

In Scandinavia waterways and access to the sea were more important factors in determining the location of settlements than they were in other parts of northern Europe.

En annan arkeolog, Joakim Wehlin, räknar med att skeppssättningarna kan avspegla tillhörighet till en särskild samhällsklass, som danats av närhet till vattnet, seglation och livliga handelsförbindelser. Båtgravar innehåller flytetyg av de mest skilda slag och storlekar. De spektakulära norska vikingaskeppen från Oseberg, Gokstad osv. representerar endast den ena extremen. Båtfynd har gjorts från alla tider i Norden.

Wehlin (2013) undersöker visserligen företrädesvis Östersjöområdet och bronsåldern, men det är inte mera uppseendeväckande att finna tecken på religiösa föreställningar med skepp som centrala inslag i Östergötland med dess många gamla vattenleder än det är att möta gravfält med båtgravar och skeppssättningar i Västeråstrakten. Det är också påfallande många runstenar över hela den del av nuvarande Sverige som var bebodd på vikingatiden vilka vittnar om sjöresor. Inflytelserika samhällsklasser tenderar att vara expansiva.

Den sjöfart som Wehlin tänker sig tycks dessutom uppvisa påfallande drag som den har gemensamma med vikingatidens motsvarighet, intill skeppens storlek, konstruktion och bemanning. »Skeppet är den mest representerade symbolen i nordisk bronsålder», konstaterar Wehlin (2013: 160; se äv. t.ex. Crumlin-Pedersen & Munch Thye 1995). Vikingatidens suveräna sjömän kan mycket väl vara sprungna ur en fast etablerad och ganska vitt spridd tradition. Deras omvittnade långt drivna sjömanskap behöver inte i allt vara deras egen uppfinning utan resultatet av en lång utveckling (och främmande inflytande; se vidare t.ex. Bill [1997] 2001).

Enskilda gravar har ibland återanvänts efter den ursprungliga tillkomsten (alldeles bortsett från att vissa gravtyper är kollektiva gravar som fyllts på efterhand). Sådana fall påminner den danska Glavendrupstenen på norra Fyn om, då den bildar stävsten i en skeppssättning. Stenen är placerad uppe på en betydligt äldre (bronsålders)hög och bär Danmarks längsta vikingatida inskrift. Det finns anledning att sammanhålla denna med den höga Tryggevældestenen från Själland. Av inskriften att döma verkar det vara samma Ragnhildr som låtit resa båda stenarna (efter två olika äkta män), och i så fall kanske man också kan sluta sig till att det är Soti (namngiven på Glavendrupstenen) som ristat båda (inskrifternas utformning tyder på det). Den ursprungliga platsen för den själländska Tryggevældestenen är okänd, men inskriften innehåller en omisskännlig hänvisning till en skeppssättning: **karþi : hauk : þānsi [...] auk skaip : þaisi**, dvs. *gærði haug þannsi [...] auk skæið þæssi* 'gjorde denna hög [...] och denna skeppssättning'. Att den ingått i ett liknande arrangemang som Glavendrupstenen är högst sannolikt (om Glavendrup- och Tryggevældestenarna se vidare avsnitt 17.2.1, 18.2.2, 20.1.3, s. 733 samt 21.2.1, s. 793 ff. och jfr avsnitt 15.2.2, s. 496 f.).

Med runstenarna som stävstenar i skeppssättningar har vi fått en brygga mellan de båda principiellt olika typer av vittnesmål som här anförts, nämligen litterära källor och arkeologiska fynd. De kanske inte kan sägas restlöst bevisa något om skeppens funktion som de dödas farkoster, men båda etablerar ändå ett samband mellan skepp och avlidna. Vi har också sett att Rökstenen — särskilt om den får rätt lutning — i högsta grad påminner om en stävsten (se avslutningen på avsnitt 4.1, s. 117).

Att de döda förs med skepp till en hinsides tillvaro har vi redan funnit andra exempel på, så det skulle inte vara överraskande om man hyst sådana tankar mera allmänt i Norden. Även mindre farkoster har fått duga, och ibland lånas de in ifrån främmande kulturer, framför allt den klassiska antika:

Charon i Luren tutar,
Stormarna börja hvina,
Trossar och tåg och klutar
Lossna till slut;
Månan sin rundel slutar,
Stjernorna sorgligt skina,
Til sin förvandling lutar
Snart min lifsminut;
Charon ror alt hvad han hinner,
Vattnet vid åran,
Pollrar i fåran,
Och på det blanka
Sväfvar en Planka,
Kolsvarta Lik-paulunen gungar floden fram,
Vid rök och dam ::|:
Och Gastars tjut.

Så skriver Bellman i Fredmans epistel n:o 79. I klassicistisk anda tar han visserligen upp ett grekiskt motiv, men problematiken är densamma vare sig man står i dimmorna vid Stygens strand och väntar på Charons färja eller skall gå ombord någon annanstans för sin sista sjöresa över himlahavets oändliga vidder.

Sjöfarten är fundamental för den tid som frambringar Rökinskriften. Alla vikingatida skepp kräver vindar för att de skall kunna segla. Vindar hör till den vikingatida tillvarons grundelement. Redan därmed försvarar vindarna i allra högsta grad sin plats på Rökstenen, i synnerhet om det är de som förväntas föra Vamoör till den andra världen.

* * *

Det är en truism att påpeka att himlakroppar och naturens grundläggande fenomen är centrala för människans föreställningsvärld. I detta kapitel har det ändå varit en strävan att påminna om detta mer eller mindre självklara faktum, eftersom den tolkningsmodell som ligger bakom min syn på Rökstenens inskrift baseras på just dessa fenomen. Det har märkligt nog visat sig vara svårt att riktigt få gehör för denna rätt okomplicerade tolkningslinje. Många tycks mena att det kan förväntas något mer spektakulärt bakom Rökinskriften än så. Det är för enkelt, har det antytts. Och så har man hänskjutit frågan till nu glömda sagor och legender om stora hjältar och deras bedrifter. Då blir det onekligen genast svårare att finna en fullständig förståelse, om det nu är det nämnda som krävs för att det skall vara Rökstenen värdigt, så svårt att man tvingas ge upp sina försök att nå längre mot en lösning. »Vi har kommit så långt man kan komma.» Själv är jag beredd att ödmjukt böja mig för det som verkligen tycks stå på stenen och som är mer kontrollerbart än det nu glömda. Då kanske man också kan hoppas på att så småningom nå fram till en acceptabel tolkning.

Utgår man från rent empiriska fakta, är det ofrånkomligt att människan alltid varit upptagen av funderingar kring de fundamentala ting som anförts här. Tankar kring dem rör själva nerven i människans existens och villkoren för denna. Just i livsåskådningssammanhang aktualiseras de antydda tankebanorna lätt, och vissa drag tenderar att återkomma. Oavsett vilka tidsperspektiv som anläggs, finner man i den ena kulturen efter den andra att det vi skulle kunna kalla naturens under framkallar liknande reaktioner hos människor med vitt skilda erfarenheter i övrigt.

I inledningen till detta kapitel anfördes Dantes exegetiska teknik, illustrerad med hans behandling av uttåget ur Egypten, bort från det land där solguden Ra färdades på sina skepp dag och natt. Bland de första dikter som skrevs ner på italienska (umbrisk dialekt), ett sekel före Dante och Petrarca, båda födda i Florens, var den helige Franciskus välkända solsång, *Il Cantico del Sole* (*Cantico delle Creature*). Det är en omisskännlig produkt av kristen tro, men den finner i grund och botten många motsvarigheter i mycket annat som exemplifierats i detta kapitel 16. Så här inleds den i original efter huvudhandskriften Codex 338 i Biblioteca del Sacro Convento di San Francesco (»Assisikodexen») (Faloci Pulignani 1888:10):

Altissimu onnipotente bon signore. tue so le laude la gloria e l'onore et onne benedictione. Ad te solo altissimo se konfano. et nullu homo ene dignu te mentouare.

Laudato sie mi signore cum tucte le tue creature spetialmente messor lo frate sole. lo quale iorno et allumini per loi. Et ellu e bellu e radiante cum grande splendore. de te altissimo porta significatione.

I svensk översättning lyder Franciskus solsång i sin helhet (i övers. av Eva Alexandersson; *Franciskus av Assisi: Skrifter*, 1979:169: f.):

Du högste, allsmäktige gode Herre,
ditt är lovet och priset, din är äran och välsignelsen.
Dig allena, du den högste, tillkommer allt detta
och ingen människa är värdig att nämna dig vid namn.

Lovad vare du, min Herre, med hela din skapelse,
alldeles särskilt för herr broder Sol,
som gör dag, genom honom ger du oss ljus.
Och han är skön och strålande i all sin glans,
så är han en sinnebild för dig, du den Högste.

Lovad vare du, min Herre, för syster Måne och stjärnorna,
på himlavalvet har du skapat dem, skimrande och ljuvliga och sköna.

Lovad vare du, min Herre, för broder Vind,
och för luft med moln och klar himmel och allt slags väderlek,
genom vilken du livnär dina skapade varelser.

Lovad vare du, min Herre, för syster Vatten,
mycket nyttig är hon och ödmjuk och dyrbar och ren.

Lovad vare du, min Herre, för broder Eld,
med honom lyser du upp mörkret för oss,
och han är skön och munter och stark och mäktig.

Lovad vare du, min Herre, för vår syster moder Jord,
som när oss och vakar över oss
och frambringar allehanda frukter och prunkande blommor och gräs.

Lovad vare du, min Herre, för dem som förlåter av kärlek till dig
och tåligt bär sjukdom och andra vedermödor.
Saliga de som håller ut i frid,
ty du, den allra högste, ska ge dem livets krona.

Lovad vare du, min Herre, för vår syster den lekamliga Döden,
henne som ingen levande kan undkomma.
Ve dem som dör i dödssynd;
saliga de som möter döden inneslutna i din allraheligaste vilja,
ty den andra döden kan inte göra dem ont.

Lova och välsigna min Herre
och tacka och tjäna honom i stor ödmjukhet.

Detta skulle mutatis mutandis lika gärna ha kunnat skapas av en representant för hopifolket i Four Corners-området. Det som åberopas känner vi också i stort sett igen från Rökstensinskriften (såsom den tolkats här).

Man har invänt mot mina paralleller med de fornengelska gåtorna att dessa hör hemma i monastiska miljöer i 900-talets anglosaxiska England och att de därför saknar relevans i sammanhanget (för den hedniska 800-talsinskriften från Rök). Men vad skall man då säga om att Varins runor behandlar samma problematik som Franciskus solsång (som egentligen kommenterar hela skapelsen) och tillämpar samma presentationsteknik som den dominikanska exegesen (se s. 506 i inledningen till DEL 4), utnyttjad även av Dante Alighieri? Man kan givetvis inte dra slutsatsen att Varinn hörde till gråbrödernas skara, inte heller att han var svartbroder. Franciskus var förvisso den förste franciskanen, men han behandlar liknande ämnen som Varins inskrift. Denna är grundhednisk, men dess problematik är evigt mänsklig. Under solen är vi alla lika, inte minst i förtvivlans stunder.

17. Vem var Varinn?

I den traditionella tolkningen av Rökstenen nämns ett tjugotal egenamn, det exakta antalet beroende på hur man definierar namn och vilken version av standardlösningen man tillämpar. I den nya tolkning som försvaras här har många av dessa namn lämnat scenen tillsammans med sina bärare. Kvar står emellertid odiskutabelt textens två huvudpersoner: Varinn och Vamoðr, stenresaren och hans avlidne son. Av dessa representerar sonen med sitt dystra öde grunden till att Rökstenen tillkommit. Därmed är han obestridligt en huvudperson. Men det är svårt att förneka att fadern är den som mest fångar vårt intresse och livligast har stimulerat kommentatorernas fantasi.

I en uppsats har Gun Widmark uppehållit sig så gott som uteslutande vid Varinn och hans motiv till att ombesörja Rökstenens tillkomst, där hon försökt sätta in honom, stenen och inskriften i ett socialt sammanhang (Widmark [1992] 1993). Ibland har han uppfattats som en s.k. *pulr* (se avsnitt 5.2.2.1, s. 154), en dimfigur som anas på några enstaka runstenar och i Eddadikternas nästan lika svår genomträngliga töcken men som knappast blir en gripbar person genom dessa hänvisningar. Den uppenbara morfologiska släktskapen mellan fvn. *pulr* och substantivet *pula* 'ramsa' jämte verbet *pylja* 'uppräknä', 'rabbla', 'mässa (i överförd betydelse)' skänker inte heller med automatik några skarpa konturer åt den mystiska gestalten utan inbjuder snarare till fortsatt spekulerande. Edgar Polomé's sammanställning av fvn. *pulr* med en hettitisk verbform *talliya-* 'to solemnly call upon the god (to do something)' (Polomé 1975:660 ff.) faller väl in i samma mönster men har inte väckt stor uppmärksamhet bland nordister i Norden.

Varinn blir följaktligen inte bättre belyst genom associationen till denna i sig svårfixerade gestalt. Man kan inte ens säkert veta till vilken grad och på vilket sätt Varinn verkligen haft ett finger med i spelet kring stenens tillkomst och i vilken egenskap — som runkunnig upphovsman till inskriftens förlaga? som hantverksskicklig stenhuggare? som sitt eget allt i allo? — eller om han bara varit en beställare som lejt bort allt

praktiskt arbete, lämnat en del bakgrundsinformation om Vamoðr och därefter inväntat resultatet.

Om relationen mellan Varins arbetsinsats och inskriften sålunda förblir något undantagande, som så mycket annat kring Rökstenen, har vi under alla omständigheter själva texten. Ur texter brukar man kunna utläsa en del, och utgångspunkten måste vara att detta även gäller Rökstenstexten. Här skall ett försök redovisas, som syftar till att vaska fram mer än bara själva de delvis förbryllande meddelanden som inskriften tycks framföra. Liksom Widmark vill jag då gärna sätta in Varins monument efter sonen i ett vidare sammanhang, men det är en strävan att liksom tidigare i denna framställning hela tiden finna direkt stöd för resonemanget i det skrivna ordet: i Rökinskriften själv eller i andra texter som kan belysa denna.

Självklart går det inte att få någon klarhet i Varins verkliga identitet, inte ens i hans närmaste omständigheter och villkor, mer än att han haft en son vid namn Vamoðr och förmodligen intagit en framskjuten position i det östgötska lokalsamhället under vikingatiden. Hans biografi och omständigheter kan inte heller rekonstrueras i några andra avseenden än vad som just konstaterats (även om ens fantasi kittlas av Rökstenens geografiska närhet till senare viktiga platser, som Alvastra, Bjälbo, Linköping, Skänninge, Vadstena, Vreta etc.). Man vågar däremot sluta sig till att Varinn varit osedvanligt väl insatt i en typ av kunskap som vi nu börjar ana innebörden av men som här ännu inte utretts mera systematiskt. Det är dessa sidor av hans personlighet som nu skall undersökas. De har ett tydligt verbalt grunddrag.

17.1. Diktaren och hans språk

Under antagandet att det är Varinn som är att betrakta som upphovsmannen till Rökinskriften (i betydelsen att han formulerat den) kan vi för det första se honom som ett slags författare. Inskriften visar prov på vad man allmänt skulle kunna kalla diktning, och många har uttalat sig om de litterära kvaliteterna och vad för slags litteratur inskriften representerar. I litteraturhistoriska framställningar brukar Rökstenen utses till ett av de tidigaste svenska diktverken. »Rökstenens inskrift är inte bara en av de äldsta utan också den i särklass märkligaste av de litterära texter som bevarats från svensk forntid», är ett typiskt uttalande med denna innebörd (Lars Lönnroth i Lönnroth & Delblanc 1987:35). Skulle det inte vara fadern till den döde som själv åstadkommit detta, fokuserar vi i

det följande den som de facto står för ordalydelsen. Det är i så fall han som här får uppträda under pseudonymen *Varinn*.

I alla kända mänskliga samhällsformer spelar verbal återgivning av mänskliga upplevelser och erfarenheter en fundamental roll. Denna verbala representation har som syfte att hos mottagaren skapa föreställningar om verkliga eller fiktiva företeelser och förhållanden. Samma grundläggande funktion har redan den språkliga kommunikationen i sig, men det finns också en mer specialiserad form av språkligt baserad skapande aktivitet. Vi kan kalla den diktning, om detta ord tas i en mycket allmän betydelse.

I diktning kan en mängd olika företeelser innefattas. I vårt nutida (västerländska) samhälle tänker man nog mest på en litterärt grundad konstart med estetiska ambitioner, kanske typiskt med fiktivt innehåll, men ändå en skildring av något som kunde ha varit verkligt, gärna en händelse eller ett skeende. Formen kan variera men är företrädesvis styrd av konstnärliga strävanden och estetiskt medvetande. Förflyttar man sig till andra kulturkretsar — skilda från vår egen i tid och/eller rum, sådana som socialantropologer kallar traditionella (tidigare även benämnda primitiva) samhällen — kan man delvis igenkänna samma fenomen, men de kategorier vi vant oss att räkna med behöver inte vara riktigt adekvata. Antingen kan diktningen ha delvis annat innehåll eller andra funktioner än vad vi finner naturligt, eller också kan de som vi skulle betrakta som diktare utöva även andra, gärna verbalt baserade, aktiviteter som de finner självklart ingå i sin naturliga domän, utan att de egentligen gör någon strikt uppdelning mellan de olika verksamheterna.

Delvis kan man identifiera och isolera vissa sådana funktioner och förbinda dem med socialantropologiska roller som tenderar att återkomma i samhälle efter samhälle. I den mån de har särskilda beteckningar kan de också relateras till varandra inom och mellan respektive samhällen och inordnas i strukturella system (se t.ex. Lévi-Strauss 1958 för en översikt). Innehållet i sådana beteckningar behöver inte överensstämma fullständigt från fall till fall, men likheterna tillåter ändå att en terminologi upprättas, varigenom det blir möjligt att behandla frågor som hänför sig till dessa problemkomplex. »Knowledge of the poetic language and technical command of the verbal arts were the province of specialists», säger West (2007:27). Han fortsätter:

These specialists were of more than one kind, for they performed a variety of functions, as priests, seers, eulogists, and so forth. Accordingly there was, so far as we can see, no single Indo-European word for 'poet', but different words corresponding to the different roles that poets played.

De fenomen inom ett samhälle som vi kan kalla diktning (utövaren är en diktare) kan således omspänna ett brett spektrum. Det kan rymma allt ifrån lyriska betraktelser till uttrycksfulla magiska besvärjelser, från svassande lovprisning till skändande förbannelser, från torra genealogiska uppräknings till högstämda hymner. Även om det finns stort utrymme för kreativitet och nya personliga bidrag, kan uppgiften vara institutionaliserad och också bestå i att bevara en folkgrupps förflutna i det kollektiva minnet, av betydelse för sammanhållningen inom gruppen och avgränsningen mot andra jämförbara samhällen, såsom grund för anspråk av olika slag, som argument i rättsliga tvister, som formell förpackning av religiösa bruk, som underlag för social struktur, identitet och självuppfattning etc. — eller bara som underhållning.

Uppgiften att förvalta denna typ av kunskap och föra den vidare till nya generationer kan vara självpåtagen, men den är i normalfallet infogad i en fastlagd social ram. Förutsättningarna kan växla starkt mellan olika samhällen (för norröna förhållanden se t.ex. Fidjestøl 1982). Vissa aspekter av diktning i denna mening tenderar att vara universella, dvs. de kan misstänkas ha sin förutsättning i grundläggande egenskaper hos människan. En del andra aspekter är emellertid snarare konventionellt definierade och traderas tillsammans med annat kulturellt arv. I det senare fallet kan man finna systematiska likheter inom olika kulturer och samhällen, i synnerhet sådana som står i ett närmare historiskt förhållande till varandra än andra.

Förutsättningarna för urskiljandet av vad som är av värde för den egna gruppen att tradera ligger dels i människans förmåga att minnas förgångna tilldragelser, dels i hennes kommunikativa förmåga. Det kollektiva minnet bidrar till att en social grupp kan utveckla en gemensam särpräglad identitet, som håller ihop gruppen och skiljer den från andra (t.ex. Assmann [1992] 2013, Assmann & Czaplicka 1995). Det kollektiva minnet måste teoretiskt hållas skilt från det individuella. Individens minne definieras av vederbörandes livstid och faktiska erfarenheter men kan kommuniceras inom ett kollektiv och delvis traderas av kvarlevande samtida. Ändå har sådant minne ett begränsat tidsperspektiv, medan det institutionaliserade kulturella arvet har längre varaktighet.

En överföring av ett urval av de individuella minnena till det kollektiva, ofta i mer eller mindre bearbetat skick, är en avgörande faktor i uppbyggnaden av det sistnämnda. Härvid är den kommunikativa förmågan av grundläggande betydelse. Som ett verktyg i den processen kan självklart skriften fungera, men skrift är inte en nödvändig förutsättning för att kunskap skall kunna överföras från det kommunikativa minnet till det kollektiva (Malm 2018). Förhållandet mellan muntlighet och skrift-

lighet är ett problem i sig. Det finns exempelvis (muntliga) diktformer som direkt syftar till att bevara kunskap i det gemensamma minnet. Medan traditionen ofta är oflekterad och det individuella minnet tenderar att eroderas efterhand, är det kollektiva minnet mera systematiskt självkonstruerande, såväl genom olika kraftfulla urvalsmekanismer som genom retuscherings och omformulering. Hur som helst är det huvudsakligen med hjälp av språket som det kulturella minnet förs vidare.

Under 1800-talet med dess upptägenhet av det historiska perspektivet generellt kom språkvetenskapen att utvecklas i nära samverkan med hypotesen om språksläktskap och den strävan efter att rekonstruera äldre språkstadier genom systematisk jämförelse av besläktade språk som helt dominerade språkforskningen. Jämförande historisk språkforskning kan stundom verka abstrakt, kanske artificiell (Michael West talar i förordet till sin bok 2007 om »the unreadable in pursuit of the unpronounceable»), men ett språk förutsätter alltid en språkgemenskap och därmed en kultur. På grundval av denna förutsättning och under inflytande av det starka etnografiska intresse som var utmärkande för 1800-talet började man genom jämförande språkstudier också utforska den materiella kultur som hypotetiskt skulle ha kännetecknat det postulerade samhälle som betjänades av det indoeuropeiska språk som hade rekonstruerats med komparativa metoder.

Senare gjorde sig den icke-materiella kulturen mera gällande, i takt med att det etnografiska intresset gick i riktning mot ett mer allomfattande socialantropologiskt perspektiv. Efter Émile Benvenistes banbrytande arbeten om indoeuropeiska institutioner (Benveniste 1969) har den jämförande indoeuropeiska språkforskningen fäst allt större avseende vid det som socialantropologin kallar den symboliska kulturen (orienteringen mot symbolisk antropologi har letts av Clifford Geertz och Victor Turner m.fl.; se t.ex. Turner 1968). När man sysslat med texter, har man också kunnat iaktta — med Calvert Watkins terminologi — »genetic intertextuality», som innebär att uttryckssätt som i detalj liknar varandra kan återkomma i texter avfattade på historiskt besläktade språk (Watkins 1995:10).

Sådana exempel har visat sig vara särskilt ymnigt förekommande inom texttyper som kan sägas ha »bunden form», dvs. tillhöra det slags text som vi vanligen menar med poesi. Det är närmast denna textform och dess handhavare/utövare som står i fokus här. Ett naturligt sätt att definiera den består i att man karakteriserar det språk den använder sig av. Vi närmar oss nu frågan om vem Varinn var genom att relatera den text han åstadkommit till en allmännare översikt över diktningens inplacering i sin språkliga kontext i det förhistoriska samhället. Det säger

sig självt att denna genomgång endast kan antyda de frågor som man har att ta ställning till.

17.1.1. Språkets olika lager och funktioner

Det är ett välkänt faktum att språket är ett mångfacetterat verktyg för kommunikation av de mest skiftande slag. Denna flexibilitet och mångsidighet gör det också väl lämpat att tjäna många olika ändamål. Redan den enskilde talaren har på sitt modersmål i allmänhet tillgång till en repertoar av olika sorters språk, hemmahörande i olika miljöer, inriktade på olika ämnesområden eller känsliga för de sociala relationer som råder mellan de interagerande språkbrukarna etc. I den nutida västerländska kulturen resulterar denna stratifiering vanligen i en odramatisk variation eller olika register, som man så småningom lär sig behärska, kanske olika väl men oftast till den grad att man anpassar sig till rådande förutsättningar och kommunikationen blir hjälpligt framgångsrik.

I en del andra kulturer, skilda från vår egen genom olika stora avstånd i tid och rum, har sådana skillnader i många fall skapat underlag för invecklad praxis och kanske till och med teoretiska tankebyggnader. Av det förstnämnda slaget är exempelvis olika typer av hedersrelaterat språkbruk, så att framför allt folks bemötande av varandra följer närmast rituella mönster (de tar sig inte bara rent språkliga uttryck). Av tradition har det varit så på många håll; Japan är ett välkänt exempel. Det är då mest samhällsrelaterade förhållanden som styr språkbruket. Detta kan vara beroende av rangordning mellan deltagarna i den språkliga kommunikationen och andra sociala förhållanden (t.ex. könsskillnader), som i sin tur är fast förankrade i traditionella, ofta mycket komplicerade, samhällsmönster (se t.ex. Haugen & Philips 2010).

I andra samhällen knyts olika typer av tabuföreställningar till språket. Det kan exempelvis vara så att vissa avlidna inte får nämnas. I ett totemistiskt samhälle kan den avlidnes totem vara tabubelagt, så att inget som har anknytning till detta kan nämnas vid sitt rätta namn utan kräver olika indirekta omnämnanden. Som en variation på temat kan s.k. svärmorspråk betraktas. I samtal med vissa släktingar (ofta anhöriga till den som man är gift med, därav beteckningen) måste man använda en särskild vokabulär (och framför allt undvika viss annan vokabulär). Olika versioner av dessa förhållanden kan råda, men de har det gemensamt att de befrämjar utvecklingen av olika register (se t.ex. Dixon 1990).

Den andra nämnda situationen, dvs. mer teoretiskt utbyggda system, kan exemplifieras med uppställningen i TABELL 3, som är baserad på

uppgifter i den iriska skriften *Auraicept na n-Éces* (ung. 'poetens introduktionsbok'). I tabellen betyder *bér-la* 'språk'; uppställningen åskådliggör en tredelning med språkvarieteter som visar ökande komplexitetsgrad. I en beskrivning med ett kollektivt språkligt perspektiv kan man förenkla situationen och kalla allt fri variation, men denna är långt ifrån fri. Tvärtom är den mycket systematiserad och starkt bunden av regler.

Den nämnda skriften, *Auraicept na n-Éces*, stammar enligt traditionen från 600-talet, men det äldsta manuskript som bevarat detta arbete är från 1100-talet. Skulle det finnas delar av texten som verkligen tillkommit på 600-talet, har också en hel del annat infogats efterhand under den följande traderingen. I det schema som TABELL 3 visar har Calvert Watkins noteringar om markering (eng. *markedness*) införlivats (tabellen återges i anslutning till Watkins 1995:182 men är något modifierad). Allteftersom vi rör oss neråt i tabellen tilltar markeringsgraden, liksom då vi flyttar oss mot höger. Följaktligen är den mest markerade formen av iriskt språk det som är ålderdomligt, poetiskt och (medvetet) dunkelt.

TABELL 3. *Olika språkliga register enligt Auraicept na n-Éces (efter Watkins 1995:182).*

Markering	(-)		(+)
(-)	<i>gnáthbér-la</i> (‘vanligt språk’)	:	<i>senbér-la</i> (‘gammaldags språk’)
	<i>bér-la Féine</i> (‘professionellt språk’)	:	<i>bér-la na filed</i> (‘poetiskt språk’)
(+)	<i>bér-la tóbaide</i> (‘utvalt språk’)	:	<i>bér-la fortchuide</i> (‘fördolt språk’)

Man kan hävda, om man så vill, att *Auraicept na n-Éces* samtidigt (oavsiktligt) presenterar den teoretiska basen för Vedahymnernas stil. »Ty gudarna älskar det dunkla» (avsnitt 10.3, s. 308). Men vi behöver egentligen inte gå över ån efter vatten för att finna exempel på samma grundtanke. I Eddadikten *Alvíssmál* får man veta vad olika fundamentala fenomen kallas, inte minst de med kosmisk räckvidd, i olika världar. I människornas värld är det alldagliga uttryck som gäller, men bland icke-mänskliga varelser mobiliseras andra delar av det språkliga registret (eller helt andra register). Utdrag ur *Alvíssmál* har redan återgivits (se t.ex. s. 464 f.), men det finns anledning att begrunda vad den kunskapsrike men dumdristige dvärgen, berusad av sin egen lärdom och gudens

spelade beundran, har att berätta om olika benämningar på molnen och vinden (Alvíssmál str. 18 och 20), för att välja fenomen som redan varit aktuella i det nyligen föregående (jfr avsnitt 16.1.3 och 16.2.3):

*'Scý heita með mǫnnom, enn scúrván með goðom,
 kalla vindflot vanir,
úrván iotnar, álfar veðrmegin,
 kalla i helio hiálm huliz.'*

[...]

*'Vindr heitir með mǫnnom, enn váfuðr með goðom,
 kalla gneggiuð ginregin,
æpi iotnar, álfar dynfara,
 kalla i helio hviðuð.'*

Dessa strofer översätts av Lars Lönnroth (2016:195 f.) på följande sätt:

»Skýar kallas de bland människor,
sköljskurmoln bland gudar
men vindflottar bland vanerna,
vattnare bland jättar,
väderkrafter bland alver
men stórtregns höljen i Hel.»

[...]

»Vind kallas den bland människor,
vittfarne bland gudar,
medvind bland heliga makter,
ylarn bland jättar,
vinarn bland alver
men Hárjarn heter den i Hel.»

Det är knappast möjligt att läsa in en fullständig språklig systematik i de sex världarna. De representerar sålunda inte strikt var och en ett eget lexikaliskt skikt eller utmärks av en speciell sammanhållen stilnivå. Sådillvida är Alvíssmál inte ett kraftfullt svar på *Auraicept na n-Éces* (med sex språkliga nivåer i stället för tre, eller rentav med varje värld motsvarande ett av de sex fälten i TABELL 3). Detta tillåter inte materialet riktigt. Hur som helst är det människorna som står för det vanliga generiska uttrycket, så långt är allt klart. Gudarnas varianter är mer konstfärdigt formulerade, alvernas ofta lätt lyriska, medan jättarna och folket i dödsriket håller sig med ganska brutala beteckningar.

Men den springande punkten är att den som umgås med andra världar än den vanliga också måste ha tillgång till ett särskilt språk, som inte är

det vi använder oss av för normal kommunikation i vardagslag. Det är detta speciella språk vi kan kalla poetiskt. Alla har hört talas om poetiskt språk, men i vår kultur utgör inte detta ett eget avgränsat språkssystem (i äldre tid dock en särskild stilnivå enl. Noreen 1903:28). I vissa traditioner är distinktionen mera utmejslad och utsatt för filosofisk spekulatión än i andra. Bertil Axelsson (1945) har undersökt saken för latinets del, och Watkins (1995:182) pekar i tillägg på ett avslöjande ställe i Petronius *Satyricon* (kap. 90): *minus quam duabus horis mecum moraris, et saepius poetice quam humane locutus es* 'du har varit tillsammans med mig mindre än två timmar, och du har talat oftare som en poet än som en människa' (huvudpersonen Encolpius i och för sig ganska vardagliga samtal med den åldrande poeten Eumolpus).

Exakt vad som konstituerat detta poetiska språk framgår inte alldeles klart, men att det skall särhållas från »vanligt» språk tycks vi kunna förutsätta. Man kan jämföra vad Wolfgang Meid (1978:11) säger om »diktning» i allmänhet:

“Dichtung” ist im Grunde genommen jede über das bloß Umgangssprachliche hinausgehende stilisierte Rede, jeder in irgendeiner Absicht sprachkünstlerisch gestaltete Stoff; die Formung mußte nicht unbedingt eine metrische sein.

En liknande uppdelning mellan poetiskt språk och vanligt språk som vi här närmat oss anar man i de flesta väl dokumenterade indoeuropeiska fornspråk, t.ex. grekiskan, fornpersiskan och vediskan. Ett särskilt idiom krävs för att tala med gudarna, och vem som helst har inte tillgång till detta. Det speciella språket blir genom sin motsatsställning gentemot det vanliga språket gärna svårtillgängligare, rentav dunkelt. Och detta kan vara medvetet och eftersträvat, en del av den särskilda diktionen. Därmed är det inte sagt att detta speciella språk är något som redan existerar, som ligger där och väntar på att tas i bruk av diktarna, något man mer eller mindre mekaniskt kan »översätta» vanligt språk till. Det kan finnas traditionellt nedärvda och genom särskilt studium inlärdas inslag, men vad som avses är också diktarnas egen produktiva formuleringsförmåga (som följer vissa regler, som det gäller att behärska, även om den personliga inspirationen likaså är inkluderad).

I den fornnordiska poesin är just skaldediktningen en illustrativ exponent för denna attityd. Den som tidigast och mest systematiskt behandlat sådan diktning teoretiskt (så vitt vi vet) är Snorri Sturluson (ca 1179–1241, men jfr även den anonyma första grammatiska avhandlingen från mitten av 1100-talet; Benediktsson 1972). I sin Edda, som anses ha tillkommit kring år 1220, försöker Snorri skapa en inhemsk motsvarighet till de poetiker för de klassiska språken som var en del av

grammatikernas undervisning (som utförligt utretts av Guðrún Nordal 2001). Enligt Snorris mening är det främst hanteringen av substantivuttryck som skapar skaldernas poetiska diktion (från ett nutida perspektiv fäster man sig lika gärna vid satsledsföljd och mera allmänt de syntaktiska förhållandena; se t.ex. Jónsson 1901). I sin Edda ger Snorri en tredelad beskrivning av hur substantiv kan beteckna företeelser i världen. För det första: *Svá at nefna hvern hlut, sem heitir* 'att beteckna var sak som den heter' (Jónsson 1926:74). På denna punkt sammanfaller således det poetiska språket med det vanliga.

Men för det andra kan man använda särskilda uttryck som bara förekommer i diktningen. Dessa kallas dels *fornqfn* (Jónsson 1926:74), dels (på det anförda stället mest genom inferens) *úkennt heiti*. Snorri uttrycker sig inte alldeles klart om dessa begrepp, och man kan tolka hans text på något olika sätt. Under alla omständigheter tycks det kunna röra sig om ganska enkla ersättningsord, som kanske hör till en särskild poetisk vokabulär och endast används inom diktningen (jfr Axelsson 1945 om latinet). Snorri skriver själv: *Hvernig eru nqfn goðanna? — Pau heita bōnd* [— —]. *Ok hqpt* 'Hur är beteckningarna för gudarna? — De heter bōnd [— —]. Och hqpt' (Jónsson 1926:127). Det är alltså två ord som betecknar gudarna kollektivt: *bōnd* av *band*, med innebörden att gudarna håller allt samman och hindrar sönderfall; *hqpt* har en liknande betydelse — en sammansättning med dessa båda ord som komponenter, *hapt-band*, betyder 'länk'.

En sådan uppdelning av ordförrådet finns det många exempel på i olika kulturer i världen, inte bara den latinska och den fornvästnordiska. Castagné (1930:60) uppger att en jakutisk schamans vokabulär innehåller 12 000 ord, medan däremot det språk som resten av samhället normalt använder endast omfattar 4 000 ord (jakuter, även kallade sacha, är ett turkisk-tatariskt folk i östra Sibirien; om schamanism se vidare avsnitt 17.2.3, s. 605 ff.). Även om man här får ta de exakta sifferuppgifterna med en nypa salt, står det klart att vissa språkbrukare har tillgång till en betydligt rikare vokabulär än den allmänspråket tillhandahåller. Den exklusiva delen av deras vokabulär har de säkert tillägnat sig genom systematisk träning av olika slag.

På närmare håll kan man notera liknande tendenser i fornengelsk diktning. Den bevarade poesin från anglosaxisk tid uppvisar en förvånansvärd homogenitet, i synnerhet om man besinnar den politiska splittring som präglar perioden i fråga. Den bild Beda venerabilis målar upp i sin engelska kyrkohistoria (731) ger oss mer än ett dussin olika kungadömen. Visserligen omtalas gärna någon kung som (feng.) *bretwalda* eller (lat.) *rex Britanniae*, ett slags överkung med särskild status, men

vad detta inneburit i praktiken är inte alldeles klart (jfr Rhys [1904] 1996:126 ff., särsk. s. 138 om möjlig historisk bakgrund). Redan när vikingarnas attacker började kring år 800 hade dessa småkungadömen reducerats till fyra: Northumbria, East Anglia, Wessex och Mercia. Efter kung Alfreds framgångar i kriget mot nordborna — och allra mest genom hans utbildningsprogram — blev västsaxiskan en rikslikare för den skrivna fornengelskan, till den grad att man inte vet särskilt mycket om de andra varianterna.

Det poetiska språket står emellertid i anmärkningsvärd kontrast mot det övriga språkbruket. Detta har delvis att göra med de speciella stilistiska grepp som omhuldas, t.ex. kenningbruket, som är nästan lika centralt i fornengelsk poesi som i fornvästnordisk skaldediktning. Men framför allt är ordvalet särpräglad. Bland de ord vars användning inskränks till poetiskt språkbruk hör vissa synonymer till mer allmänspråkliga ord, andra som mera unikt tillhör diktningen. Av de senare är några sammansättningar, som givetvis kan vara tillfälliga skapelser (som i all poesi), men även simplexord med denna egenskap förekommer rikligt.

Det kan finnas flera förklaringar till dessa förhållanden. Så kan vid senare avskrift av texter med nordligare ursprung den dialekt som använts vid tillkomsten ha anpassats till västsaxisk norm. I poesin kan då en del nordliga ord och uttryck ha varit svårare att byta ut, och där har de levt kvar. Kenneth Sisam (1953) försökte förklara fenomenet med att den fornengelska poesin skulle vara skriven på ett mer eller mindre konstgjort och arkaiskt poetiskt språk, vars ordförråd möjligen kunde vara sammansatt av olika gamla dialektkomponenter. Detta blev under en tid gällande sanning, men därefter har tesen åter utmanats. Delvis under hänsynstagande till Bedas berättelser om den engelska kristna poesins födelse i och med tillkomsten av Cædmons hymn (se avsnitt 19.2.2, s. 699) har det hävdats att den mesta kända fornengelska poesin (med endast få undantag) verkligen haft ett nordligt ursprung (t.ex. Wenisch 1979:328). Mest intressant i sammanhanget är kanske ändå att en stor del av de speciella poetiska orden återfinns även i de besläktade forngermanska språkens poesi (Gneuss [1991] 2000:47 f.). Detta talar för existensen av en gemensam forngermansk diktningstradition.

Om vi återgår till Snorri, har vi för det tredje de uttryck som mer än andra ger skaldediktningen dess ryktbara rebus- eller gåtliknande karaktär: kenningarna (*kennt heiti*). Dessa har redan i någon mån utretts i avsnitt 12.1.2.4, s. 352 ff. och på andra ställen i den tidigare framställningen. Kenningarna inbjuder för övrigt konstitutionellt till tolkning på flera olika plan (jfr s. 505 ff. i inledningen till DEL 4). Skaldskapens mål är för Snorri — av hans egna formuleringar att döma — helt klart ett

särskilt idiom, skilt från det vanliga språket. Att det finns väsentliga inslag i detta specialspråk som överensstämmer med annat språk — där allt betecknas »som det heter» — motsäger inte detta faktum. För säkerhets skull finns det en till synes förbryllande och sammanfattande term för det som gör skaldespråket speciellt, dvs. allt det som fördunklar, nämligen *ofljóst*. Detta betyder egentligen 'alltför ljust', 'alltför klart', vanligen översatt med 'fullständigt klart' e.d.

Det är alltså en term som språkligt innebär raka motsatsen till det den utsäger, i själva beteckningen en symbol för det den står för. Vi känner igen turerna från inskriften, vårt eget primära studieobjekt. Det är lätt att få en osäkerhetskänsla av alla de mångtydigheter man tycker sig stå inför. Är det medveten ironi eller lek med ord som ligger bakom termen *ofljóst*? Skämtar Snorri med oss som kämpar för att förstå? Eller är det bara skaldens självklara, särskilda (dunkla) språk han demonstrerar?

Det antyds ingenstans i Röktexten att Varinn betraktar sig som skald. Däremot står det utom allt tvivel att han i viss mån verkar i samma anda som en sådan. Denna anda delar de nordiska skalderna med många kolleger över hela det indoeuropeiska språkområdet (och långt därbortom).

17.1.2. Språket, minnet och sanningen

Den som sysslar med Rökstenens inskrift har ett notoriskt problem att handskas med: den återkommande formeln **sakumukmini**. Den är av central vikt inte minst för att den kan rymma en beteckning på de innehållsmoment som bygger upp inskriften. Wessén talar om »folkminnen» (*mogminni*), andra om »sonminnen» (*møgminni*). Formelns första del har i praktiken alla kommentatorer sammanställt med verbet *säga*; detta medför vissa formella svårigheter. Jag hävdar i DEL 3 (avsnitt 11.1.2.1) att det rättframma *sāgum*, pret.ind. 1 p.pl. av fsv. *sē(a)* 'se', (dvs. fsv. *sāghum*), är att föredra. Ett sådant utbyte ändrar förutsättningarna för att förstå resten. Verben *säga* och *se* konstrueras idag på olika sätt — den språkliga omgivning de förekommer i varierar, och de kombineras med olika ord — och så var det med deras vikingatida motsvarigheter också.

Den förbindande delen mellan **sakum** och **mini** kan läsas som **uk** eller (med dubbling av **m**) som **muk**. Detta har i sin helhet uppfattats som avslutning på verbet, som ett förbindande element **uk** ekvivalent med *auk* eller som en förled till en sammansättning med **mini**. Valet har i det sistnämnda fallet vanligen stått mellan *mog-* och *ung-*, beroende på hur man förstått **mini** — som *minni* eller *mænni*. Några kommentatorer har på senare tid åter satsat på *møg* tillsammans med *minni* (senast

Harris 2006b etc., Malm 2011) och således skjutit in sig på sonen i förhållande till minnet (i någon mening). I resten av formeln har det varit naturligt att igenkänna slutdelen som **mini**, vilket i sin tur kan uttolkas som antingen *minni* eller *mænni*.

I avsnitt 15.1.3 lämnade vi formeln utan att ta slutgiltig ställning i valet mellan *minni* och *mænni*. Det har ju visat sig att inget av de skäl som framförts (t.ex. av Wessén 1958:51) för att avföra *mænni* från diskussionen är giltigt. Båda delarna, *minni* och *mænni*, är sålunda tänkbara när vi återupptar granskningen. Argument för båda lösningarna kan anföras. Det spelar på ett principiellt plan inte så stor roll vad som verkligen avsetts, inte för den allmänna förståelsen. Men tolkningen är inte komplett i mera egentlig mening förrän beslut fattats, en sammanhängande betydelse presenterats och alla pusselbitar har kommit på plats. Dessutom kan valet av alternativ ha vidare implikationer. Den som fastnar för *minni* kan exempelvis finna naturlig anknytning till minnesperspektiv i den mening som i Assmanns efterföljd utvecklats till ett speciellt forskningsområde (t.ex. Assmann [1992] 2013), delvis med särskild inriktning på äldre nordiska förhållanden (Hermann et al. 2014, Glauser et al. 2018 etc.; se vidare avsnitt 18.1.2, s. 631 ff., särsk. s. 639).

De grundmorfem som de båda ytligt (uttrycksmässigt) sett likartade orden *minni* och *mænni* företer är båda välbekanta och rikt företrädade i ordförrådet såväl i gammal tid som än idag. Av dessa återgår *minni* och mängder av kognater i andra indoeuropeiska språk på den gemensamma roten **men*, som i grunden tycks ha med tänkande att göra. Beteckningen tar i så fall främst fasta på den tänkande människan. Sätillvida är avståndet till det andra alternativet inte så långt. Till grund för *mænni* ligger germ. **mann-* (jfr t.ex. got. *manna-*), vilket i sin tur också har en äldre historia (jfr bl.a. find. *mánu-*). Någon allmänt accepterad förklaring till hur **mann-* uppstått har inte presterats, men en åsikt som delas av många gör gällande att det är en bildning till just **men*. Då skulle den yttersta grunden för beteckningen **mann-* vara en föreställning om människan som »den tänkande varelsen».

Vilken tilltro man skall fästa vid denna tes är svårbedömt; argument både för och emot kan lätt formuleras. För talar den obestridda logiken: människan framstår som den enda varelsen med tankeförmåga i vanlig mening. Mot talar det tvivel man känner över att människan själv skulle ha valt detta kriterium för att kontrastera sig mot alla andra varelser, särskilt under en tid då allt verkar ha uppfattats som besjälade (se avsnitt 17.2.3). Att den tänkande prästsonen och för sin tid rationalistiske naturvetaren Carl von Linné fastnade för latinbeteckningen *homo sapiens* är en sak, men gjorde man samma självreflexion flera tusen år

tidigare? Över huvud taget brukar människor i traditionella samhällen sällan klassificera den egna gruppen med hjälp av objektiva kriterier. Till och med de beteckningar som vi brukar uppfatta som ett folks namn betyder vanligen noga taget något i stil med 'människorna', 'de riktiga människorna' e.d. (apacherna kallade sig *tinde* 'folket', cheyennerna *dzi-tsi-istas* 'vårt folk' och kiowa *ka-i-gwu* 'det förnämsta folket').

Hur som helst är orden som har med 'människa' respektive 'minne' att göra helt distinkta i det språk som återspeglas i Rökinskriften och har säkert inte längre associerats med varandra som besläktade. Det är således helt okontroversiellt två synkrona morfem (som sådana) man igenkänner, och de har utan tvivel länge varit väl etablerade sida vid sida i de indoeuropeiska språkens respektive lexikon. Man måste helt enkelt ta ställning och välja mellan *minni* och *mænni* och se vart valet leder.

Om således **mann-* är ett i många avseenden centralt morfem, vare sig man räknar med den allmännare betydelsen 'människa' (som fortfarande föreligger i t.ex. isl. *kvennmaðr* 'människa av kvinnligt kön' och sammansättningsleden *-mænni*) eller man inskränker sig till 'människa av manligt kön' (som är det vanligaste för *man*), uppvisar morfemet **men* en del funktioner som kanske skulle kunna vara ännu mer relevanta i sammanhanget. Man tycks kunna ansätta kärnbetydelsen 'mental kapacitet' på grundval av sådana ordgrupper som de i TABELL 4 samlade. I tabellen har inga baltoslaviska eller iranska exempel inkluderats (av utrymmesskäl), men även där finns åtskilligt att hämta (se t.ex. Walde 1906:377, s.v. *memini*). Detsamma gäller keltiska språk. Iriskan uppvisar t.ex. *domuiniur* 'jag tror', 'jag anser', *menme* 'själ', 'sinne' (jfr find. *mánman-* 'mening', 'tanke'), *muin* 'önskan' etc.

Medan **mann-* när allt kommer omkring står för något mycket konkret, avser grundbetydelsen hos de ord som hänför sig till **men-* något betydligt mer abstrakt. Det är då inte förvånande att kognater i olika språk uppvisar en viss semantisk spännvidd (vilket givetvis i hög grad kan sammanhånga med något växlande ordbildning från fall till fall). Mot den bakgrunden är den relativa enhetligheten hos avledningar från **men-* desto mer slående. Praktiskt taget allt rör sig kring den kognitiva själsliga förmågan, från minnesförmåga till själva tänkandet.

Dessa element finns också med när betydelsen i särskilda ord kan bli ganska specialiserad. Jeffery & Morpurgo Davies (1970:150) har fäst uppmärksamheten på en kretensisk domstolstjänsteman som kallas *mnā-mōn* (saknas i Liddell & Scott [1843] 1996) 'krönikör' (eng. *Remembrancer*). Watkins (1995:68 f.) har sammanställt denna term med ett verb, som påträffas i den fornindiska litteraturen, *ā-mnā-* (härlett ur samma rot), och som han översätter 'commit to memory and hand

down'. I de indiska texterna används verbet för att beskriva en regel för hur något etablerat bruk skall tillämpas, således ett slags sedvänjorätt men med starkare tryck på att bruket är förankrat just i minnet och traditionen (t.ex. Kauṣītaki-Brāhmaṇa 8.7: *yathāmnātam* 'som det blir ihågkommet').

TABELL 4. *Exempel på kognater med ursprung i den urindoeuropeiska roten *men.*

Germ.	Lat.	Grek.	Find.
sv. <i>minnas</i> , <i>minne</i> ; fvn. <i>minni</i> ; eng. <i>mind</i> 'sinne, med- vetande, för- stånd'; 'ge akt på, uppmärksam, komma ihåg'; got. <i>gaminþi</i> 'tanke, mening';	<i>mens</i> (gen. <i>mentis</i>) 'sinne, tanke(för- måga), förstånd'; <i>memini</i> (pres.ind. 1 p.sg.) 'erinrar sig'	<i>me'nos</i> 'sinnes-, rörelse'	<i>manas-</i> 'sinne' <i>mānyate</i> , <i>manuté</i> 'tänker'; <i>matī-</i> 'tanke' <i>manīṣ ā</i> 'förstå- else' <i>mānman</i> 'visdom' <i>manvata</i> 'minne, minnesbild' <i>māntu-</i> 'upp- märksam' <i>māntra</i> 'formel'
	<i>moneo</i> (pres.ind. 1 p.sg.) 'erinrar, gör uppmärksam på'	<i>me'mona</i> 'tänker, har lust, vill'	<i>māna-</i> 'hög vär- dering' <i>mānyāti</i> 'vördar'
fvn. <i>muna</i> (pres. <i>man</i>) 'minnas'; <i>munr</i> 'ande, liv'; got. <i>munan</i> 'tänka; tro', <i>muns</i> 'tanke'; <i>gamunds</i> ; fht. <i>gi- munt</i> , feng. <i>gemynd</i> 'tanke, mening'		<i>mne'mnemai</i> (pres. ind. 1 p.sg.) 'minns' <i>mnē'sis</i> 'hågkomst, erinran', <i>mimne'sko</i> (pres.ind. 1 p.sg.) 'erinrar' <i>mna'omai</i> (pres.ind. 1 p.sg.) 'erinrar mig'	<i>ā-mnā-</i> 'minnas och tradera vidare'

I Vedatexterna finns särskilda ord som *manīṣā* för diktarens förståelse och *mānma* för dennes visdom, förutom t.ex. *manvata*, som avser ihågkommandet av konkreta ting. Där finns också adjektivet *māntu-* med betydelser som sträcker sig från 'uppmärksam' till 'ihågkommande' (ofta om just diktaren). Tillsammans med ord som *māntra* 'kraftfull formel' och en rad andra som är besläktade med dem som upptas i TABELL 4 är dessa alla bildade till roten **men*. Detsamma gäller alltså sv. *minne*, fvn. *minni* (jfr avsnitt 18.1.2, s. 631 ff.).

Gregory Nagy (1990:217 ff.) utreder med viss utförlighet hur historie-skrivaren fått sin benämning i egenskap av ett slags ögonvittne, som genom sin kännedom (genom egen iakttagelse) om det sanna förhållan-det också är lämpad att avkunna dom (eller lämna moraliska omdömen). Grek. *hi'stor* är en avledning till en form i preteritum particip av det grekiska verbet för 'se' (*oi'da* 'jag har sett'; därför: 'jag vet'). En *hi'stor* skall kunna fungera som skiljedomare. Som Herodotos (ibland kallad den förste historieskrivaren) framhåller i inledningen till sitt stora verk, skall han utröna och meddela anledningarna till de timade händelserna. I Claes Lindskogs översättning börjar Herodotos historia på följande sätt (cit. efter sv. pocketuppl. 2008:16):

Herodotos från Halikarnassos framlägger här frukten av sina forskningar, för att icke minnet av fordومتida händelser med tiden må utplånas, utan de underbara bragder, som hellener och barbarer utfört, må leva kvar i ryktet. Alldeles särskilt har han velat framlägga anledningarna till deras krig med varandra.

Det som här översätts med »anledningarna» är i det grekiska originalet *aiti'a*, som också drar mot 'ansvar'. Motsvarande adjektiv, *ai'tios*, betyder just 'ansvarig', 'skyldig'. Därigenom framstår likheten mellan historns uppgift som hävdetecknare (med skyldighet att moralisera) och domarens klart; båda har i uppdrag att utröna sanningen, som sedan kan läggas till grund för olika åtgärder.

Historn blir därmed något långt mer än en objektiv registrator, vilket i högre grad har varit ett ideal för senare tiders historiker. Samtidigt får han en roll som tangerar diktarnas. Dessa skall efter konstens alla regler frambära stora mäns *kle'os*, dödas som levandes (se s. 590 ff.). Deras ryktesbevarande insats legitimeras genom att det de har att säga framförs offentligt (Nagy 1990:46 talar om »performance»), och de har lik-som historn en moralisk skyldighet att utreda ansvarsfrågorna. När Iliaden (i Erland Lagerlöfs svenska översättning) inleds »Sjung, o gudinna, om vreden som brann hos Peliden Achilles / olycksdiger, till tusende kval för achaiernas söner», konstateras det omgående att den olycka som antyds var Zeus vilja. Men den yttersta ansvarsfrågan måste utredas. Redan på åttonde raden ställs den avgörande frågan: »Hvem då af gud-arne hetsade hop dem båda att kivas?», och »de båda» är »Atreus son [Agamemnon], härskarornas drott, och den ädle Achilles». Utredningen av skuldfrågorna kräver sedan ca 16 000 hexameterrader.

Det som Lindskog låter Herodotos uttrycka så elegant — att han »framlägger här frukten av sina forskningar» — formuleras till synes något plattare i originalet: 'Detta är den offentliga presentationen [*apo-*

dei'xis] av undersökningen [*histori'a*]. Det offentliga annonserandet är viktigt, platt eller ej. Efter detta anslag börjar den egentliga berättelsen, även den med en symptomatisk inledning: »Persernas hävdatecknare påstår, att fenicierna varit skuld till fiendskapen». Originalets motsvarighet till »hävdatecknare» är *lo'gioi* (pl.). Det är nog som *lo'gios* Herodotos betraktar sig själv också, men mera egentligt betyder denna term 'ordets (el. talets) mästare'. Däri kan många som har språket som sitt verktyg inräknas, givetvis även diktarna.

Dessa ordets mästare förenas med varandra och med exempelvis rättvisans förvaltare genom sanningskravet. För diktarnas del kommer det ofta till uttryck i själva diktverket, som ett slags medföljande kvalitetsgaranti. Så sägs det i R̥gveda 1.152:2: *satyó mántraḥ kaviśastá f̥ghāvēn* 'Sann är den kraftfulla formeln uttalad av diktaren' (se Watkins 1995: 180); fornavestiskan har principiellt samma uttryck, etymologiskt sett: *haiθim mǫθrəm* 'sann formel' (för motsvarigheter i den äldsta grekiskan se Detienne 1973). Det är sålunda inte bara en stilistisk konvention när Óðinn i Eddadikten Vaf̥rúðnismál str. 42 uppmanar den grundlärde jätten att säga allt det sannaste om jättarnas och alla gudars hemligheter som han känner till och jätten svarar (str. 43):

*'Frá iotna rúnom oc allra goða
ec kann segia satt,
þviat hvern hefi ec heim um komit;
nío kom ec heima fyr Niflhel neðan,
hinig deýia ór helio halir.'*

Detta översätter Lönnroth (2016:102):

»Om jättars hemligheter
men också om asars
kan jag säga det sanna,
ty i nio världar
har jag varit med de döda
nedanför Hel
i mörka Nifelhel.»

Det är den sanna kunskapen som är avgörande, och den når man genom egen iakttagelse. Men diktaren har också tillgång till denna sanning, även om han väljer att uttrycka sig kryptiskt eller stundom med mytens hjälp lägger det sanna budskapet i en jättes mun.

Poeten är den som på professionell basis handhar ordet, som Enrico Campanile (1977:32) uttrycker saken. Han är den invigde. Det är han som känner både människornas och gudarnas språk. Som sagt: *satyó*

mántraḥ kaviśastá ŋghāwān 'Sann är den kraftfulla formeln uttalad av diktaren'. Men detta innebär inte bara ett privilegium. Gåvan medför i lika mån ett ansvar. R̥gveda igen: *idám me agne [...] gurúm bhārámna mánma [...] dadhātha* 'Du har lagt på mig denna kunskap, o Agni, som en tung börda' (R̥gveda 4.5:6; efter Watkins 1995:73).

Diktaren ansvarar för den djupaste sanningen. Han har kunskapen och förmågan att inhämta den, förvalta och uttrycka den. Därvid är den rätta formuleringen viktig. Det korrekta, högtidliga uttalandet av sanningar förväntas ha effekter på den värld människorna lever i. För att effekterna skall vara goda krävs just den korrekta ordalydelsen. Än en gång: *satyó mántraḥ kaviśastá ŋghāwān* 'Sann är den kraftfulla formeln uttalad av diktaren'. Och det är inga bagateller det gäller (R̥gveda 1.67:4):

<i>vidántīm átra náro dhiyaṃdhā</i>	'Tänkande män [diktare] finner honom [Agni] där,
<i>hṛdá yát taštān mántrām</i>	när de [diktarna] uttalade formlerna som
<i>ásamsan </i>	utformats i hjärtat.
<i>ajó ná kṣām dādhāra pṛthivīm </i>	Som den Ofödde [Förste Guden, icke född av någon] fixerade han den breda jorden,
<i>tastāmbha dyām mántrebiḥ</i>	han uppehöll himlen med sanna formler.'
<i>satyáih</i>	

En sådan avgörande roll leder till såväl ansvar som anspråk.

Sanningen förknippas också med solen. Det är solens förmåga att se allt som är grunden till att eder gärna avläggs med åberopande av solen. Som ögonvittne till allt kan solen döma i frågan. Dessutom är solen trovärdig, eftersom den mycket strikt följer den kosmiska ordningen utan sidoblickar åt sitt eget bästa mera kortsiktigt. Att den tas till vittne vid edsgång finns det exempel på under årtusenden och från vitt skilda håll. Hettiterna låter gärna gudarna bevittna skriftliga eder genom långa namnuppräknningar, men först anförs den himmelska solguden, solgudinnan och stormguden. Agamemnon åberopar i Iliaden (3.276–277) Zeus och Helios när han träffar ett avtal med Priamos. I det grekiska dramat svär man ofta vid Helios, gärna i det performativa utförandet »Jag svär vid Helios». Till och med efter det att de hade kristnats svor frankerna vid solen, och i Atlaqviða str. 30 riktar Guðrún en påminnelse till Atli med följande innehåll (sv. övers. Lönnroth 2017:403, str. 31):

<i>“Svá gangi þér, Atli,</i>	<i>sem þú við Gunnar áttir</i>
<i>eíða opt um svarða</i>	<i>oc ár of nefnda,</i>
<i>at sól inni suðrhollo</i>	<i>oc at Sigtýs bergi,</i>
<i>hólqvi hvilbeðiar</i>	<i>oc at hringi Ullar.”</i>

»Må det gå dig, Atle,
som du handlat mot Gunnar,
du som ofta svor honom
eder om vänskap
vid solen i söder,
vid Seger-Tyrs berg
vid sängens hingst
och Ulls heliga ring.»

Återigen är det solen som får inleda sviten, liksom solen, månen och vinden m.m. får bevittna eder i den forniriska litteraturen (exempel ger West 2007:199 ff.).

I den senast citerade Vedahymnen talas det om den poetiska formeln, *mántra*. Den är sann och trovärdig därför att den formulerats och uttalats av en sann poet (*kavi*). Jämför det sanningsvärde som tilldelas den utsaga som en grekisk *lo'gios* framför. Det talade ordet har en särskild kraft. Det är därför eder (uttalade med extra laddning genom sin performativa realisering) är bindande och böner, rätt framförda, näst intill tvingande, inte minst i kulturer med reciprok gåvoetik (vari även inbegrips gästfrihet och fridlysning av gästen, så länge denne är gäst; se Mauss 1924). Den iriske kungen tecknar ett muntligt kontrakt med sitt folk att han skall följa de regler som betecknas som »den styrandes sanning», *fir* ('sanning') *flathemon*. Denna kraftfulla princip är garantin för samhällets fortlevnad och välbstånd. När en kung inte når upp till förväntningarna, är han förbrukad.

För den forniriska furstespegel som brukar kallas *Audacht Morainn* ('Moranns testamente') har man på ortografiska och syntaktiska grunder antagit en tillkomsttid (dvs. tiden för compilationen) kring 700 e.Kr. En del regler som ingår anses vara betydligt äldre. Dit hör sådant som knyter sig till begreppet *fir flathemon*. I det parti som utgör § 12–21 inleds varje paragraf med en suggestivt upprepad formel; här några exempel (jfr Watkins 1995:261):

§ 12 *Is tre fir flathemon morlithi mårslóg mårlóchet*
 di doínib dingbatar.

'Det är genom den styrandes sanning som farsoter, en hel mängd,
och stora blixtar avvärjs från folk.'

§ 14 *Is tre fir flathemon fo- síd sámí sube soäd*
 sádili -slána.

'Det är genom den styrandes sanning som han säkerställer fred,
lugn, glädje, välbefinnande, bekvämlighet.'

§ 20 *Is tre fjr flathemon to- aidbli éisc*
 i sruthaib -snáthar

'Det är genom den styrandes sanning som ett överflöd av fisk
simmar i strömmarna'

Här kan det tyckas att högt och lågt blandas, allt från kontraktet mellan kungen och folket, den heliga principen för samhällets liv, över grundläggande förutsättningar för detta samhällsliv till de mest basala fysiska behoven hos den enskilda människan. I § 12 är det olyckor som kungen genom sin etiska resning skall garantera skydd emot. Därefter nämner § 14 faktorer som bidrar till samhällets välmåga och blomstring. Slutligen antyder § 20 naturtillgångar som inte får fallera. Men allt hör ihop. Samtliga uttalanden inleds på samma sätt: *Is tre fjr flathemon* 'Det är genom den styrandes sanning'. Allt är också beroende av samma grundprincip: sanningen. Rgveda 4.3:9, 10, 11 och 12 inleds på precis samma monotona sätt med *rténa* (instr.sg. av *rtá*) 'genom sanning(en)'.

Bakom reglerna i *Audacht Morainn* ligger föreställningar som liknar de nordiska om att kungen skulle vara *ársæll* och *sigrsæll* ('årsäll' och 'segersäll'), dvs. framgångsrik i sina strävanden att vinna framgång (i fredstid, t.ex. i form av goda skördar) och krig (genom att besegra fiender). Det fornvästnordiska uttrycket *ársæll* har nämnts i avsnitt 16.2.3, s. 552. Snorri hävdar i sin *Heimskringla* att svearna brukar hålla sina kungar ansvariga för goda och dåliga år. I Snorris värld beskrivs gärna svearna som särskilt oborstade, primitiva och bakåtsträvande (Lönnroth 2008). På Irland kunde mindre lyckosamma kungar avsättas eller till och med avrättas, och antydningar om samma öde för vissa sveakungar kan anas i *Ynglingatal*.

I vilken utsträckning dessa uppgifter stämmer med verkliga händelser kan knappast avgöras — frågan är omtvistad (se t.ex. Lönnroth 1986, McTurk 1974–1977, Clunies Ross [1994] 1996:237 fn. 7). Jan de Vries behandlar problemet utförligt på många ställen i sitt stora verk om »germansk religion» (de Vries 1956–1957; se Register s.v. *König*) och tar ställning för fenomenets autenticitet. Följande citat är representativt för hans syn (de Vries 1956: 393 f., § 274):

Bei zahlreichen Völkern in den verschiedensten Teilen der Erde begegnet man der Vorstellung, daß die Wohlfart des Volkes und die Fruchtbarkeit des Landes mit der Person des Königs auf eine mystische Weise verknüpft ist ⁵⁾ [noten hänvisar fr.a. till Frazer (1890)]. Aus dieser Anschauung erklären sich die Bräuche, daß der König getötet wird, wenn Altersschwäche und Krankheit ihn seiner segensreichen Wirkung berauben oder wenn Mißernte beweist, daß er diese schon verloren hat. Auch bei den germanischen Völkern finden wir die Spuren dieses Glaubens.

Senare har alltså många ifrågasatt det befogade i denna övertygelse, men att såväl ireernas som svearnas kungar ansågs ha ett direkt inflytande över utvecklingen tycks stå klart. Enligt irisk tradition hängde utfallet helt och hållet på hur kungen lyckades förhålla sig till principen om den styrandes sanning, *fīr fīathemon*. West (2007:422 ff.) ger flera liknande exempel från olika håll inom det indoeuropeiska språkområdet.

Denna princip är helt i enlighet med den vediska föreställningen att ett yttrande i överensstämmelse med sanningen (*satyóktiḥ* 'sanningens yttrande', *satyó māntrah* 'den sanna kraftfulla formeln') träffar något essentiellt i tillvaron. Det vediska adjektivet *satyá* 'sann' är etymologiskt en avledning till presensparticipet av det indoeuropeiska verbet för 'vara', numera skrivet (med laryngal) **h₁s-nt-ió-*. Den vediska religionen sysselsätter sig alltså flitigt med frågan om varandets vara tusentals år före Heidegger (se citatet från *Ṛgveda* 10.129 i avsnitt 16.1.3, s. 528). För Vedafolket är svaret på den frågan *satyá*, som rätt utsagt är en starkare kraft än alla andra: *tastāmbha dyām mántrebhiḥ satyáih* 'han uppehöll himlen med sanna formler' (*Ṛgveda* 1.67:4 ovan, s. 576). Den kan till och med betvinga själva gudarna genom »sanningens handling» (se Burlingame 1917, Lüders 1951–1959). Just detta visar Damayantī i det mytologiska eposet Mahābhārata genom att under ett tvingande åberopande av sanningen driva gudarna att låta henne få Nala till make, när de på ett förbluffande mänskligt sätt av egenintresse samfällt försöker lura henne till sig. Det är för övrigt i Mahābhāratas sjätte bok man finner det mytologiska diktverket Bhagavadgītā, som delar sin benämning ('den höges sång') med Hávamál.

Substantivet *satyá* 'sanning' är i de vediska skrifterna som sagt högfrekvent förekommande i instrumentalformen *satyéna* 'genom sanning'. Detta är en formel som är funktionellt alldeles likvärdig med iriskans *is tre fīr (fīathemon)* 'det är genom (den styrandes) sanning' (Watkins 1979, 1995:85). I indiskan växlar *satyéna* dock ganska fritt med *rténa*. Genom »sanningens handling», som diktaren förverkligar varje gång han framför en hymn, kommer han och prästen varandra nära. Toporov (1981:200) fångar parallelliteten:

Beide bekämpfen das Chaos, beide festigen die kosmische Ordnung, deren Gesetz (ṛtā) und den sicheren, beständigen Platz, an dem sich die Götter aufhalten. [...]. Für die Gesellschaft, ist der Dichter wie der Opferpriester unentbehrlich: Durch sie werden die entropischen Tendenzen des Universums gebändigt, die Elemente des Chaos verdrängt oder verarbeitet, durch sie wird die Welt immer wieder als Kosmos erneuert, und dadurch werden Wachstum, Reichtum, Fortbestehen in den Nachkommen gesichert.

I citatet likställer Toporov som synes diktaren med prästen. Som företrädare för olika funktioner skall de naturligtvis betraktas som åtskilda, men man kan för de äldre samhällenas del också trycka på släktskapen i deras värv. I det närmast följande går vi in mera på dessa frågor.

17.2. Diktarens och diktningens roll i samhället

Att över huvud taget yttra sig om texttyper har blivit alltmer riskfyllt. Olika skolor har kommit att lägga in vitt skilda betydelser i gamla etablerade termer, och mängder med nya har kommit till. Inget har blivit enklare med senare tiders vidgning av perspektiven, så att inte endast det som traditionellt har betecknats som text ryms i detta begrepp; det har av många ersatts med något långt mer omfattande. För en del äldre lingvister förefaller vissa nyare textanalyser inte känna några gränser, och detta gäller även många av dem som tidigare har varit vana att uppfatta sig själva som en del av en nyorientering inom språkvetenskapen. Nyheterna har onekligen öppnat många intressanta perspektiv, men det är inte lätt att hänga med i den snabba utvecklingen.

Denna inledning är naturligtvis avsedd som ett slags ursäkt, i första hand för att allt som säkert kunde vara värt att beakta i en genomgång som denna inte kan få sin kanske rättmätiga plats. Inledningen syftar således främst till att varna för en alltför sofistikerad tolkning av vad som sägs i det följande. Den avsedda innebörden i de flesta termer som här används är den traditionella, åtminstone tills ganska nyligen mer eller mindre fast etablerade.

Till de begrepp som över en mycket lång tid har varit på drift från ett äldre begrepps innehåll mot något annat hör »poesi». Av poesi var många länge vana att kräva framställning i en »högre» stilart och något slags bunden form (kanske meter och speciell rytm, gärna någon form av rim). Efter modernismens genombrott är detta inte längre aktuellt. Vidare skulle nog många på frågan vad motsatsen till poesi är svara prosa, men det svaret ger bäst mening i utpräglade skriftsamhällen (med en nedskriven litteratur). En form av poesi finns emellertid även i icke litterata samhällen, om vi menar att poesi uttrycks genom en särskild »poetisk diktion». Den träffande termen *prosimetrum* har också använts om en mellanform mellan prosa och vers, som särskilt kommer till uttryck i narrativa texter (Harris & Reichl 1997). Om tonvikten läggs på poetisk diktion utbyts distinktionen poesi–prosa mot uttrycksparet poet-

isk diktation–normalt/vardagligt språk. Då får vi den typ av uppdelning som TABELL 3 på s. 565 exemplifierar.

På frågan »What do we mean by poetry?» svarar West (2007:26):

The term will cover all verse, that is, all composition constrained within some kind of metrical form. But for the present purpose a wider definition is called for. Much of the evidence for Indo-European poetry comes from the identification of what appears to be 'poetic' diction. When we characterize it as poetic, the implied antithesis is not with prose but with 'normal' or everyday speech. Prose (*prosa oratio*) is not a meaningful category where there is no written literature. The opposition is between 'unmarked' and 'marked' language: on the one hand, ordinary, idiomatic speech; on the other, a style which diverges from the ordinary by using elevated or archaic vocabulary, ornamental epithets, figures of speech, a contrived word order, or other artificial features. It is this 'marked' language that it will be convenient to call poetic. But its use may not have been confined to compositions in verse. There is some likelihood that it was also deployed for high-flown narrative or rhetorical utterances that lacked metrical form.

West tycks i sitt poesibegrepp inkludera *prosimetrum* (som mera uttryckligt används av Harris 2006b som karakteristik av Röktexten; andra har tyckt sig finna regelrätt dikt även i vissa av inskriftens prosadelar). Ett liknande poesibegrepp används i den här nedan följande diskussionen utan att detta problematiseras vidare i någon högre grad eller påpekas varje gång det finns tillfälle.

I det föregående (särskilt avsnitt 17.1) har vi sett att en grupp som vi sammanfattande och utan nämnvärd precisering kan kalla diktare i flera äldre indoeuropeisktalande samhällen spelat en central roll på olika vis. Deras funktion har kunnat variera starkt. Bland diktarnas åligganden tycks såväl dokumentariska som mer performativa funktioner ha ingått. Till dokumentariska uppgifter hör exempelvis att tradera genealogier och enklare krönikeinformation, till performativa kan allt från prästerliga funktioner till utövande av läkedomskonst och besvärjelser i olika syften höra. Resten av detta kapitel behandlar sådana frågor.

17.2.1. Diktarens ställning

Att särskilda präster har sig ålagda alldeles speciella uppdrag är ett välkänt fenomen inom många samhällen. På nordiskt område har anmärkningsvärt litet traderats om denna verksamhet och av det slags kunskap prästerna förväntades besitta under hednatiden. Man vet helt enkelt inte något säkert, och denna okunskap har naturligtvis inbjudit till spekulat-

tion. Det är framför allt den redan nämnde *pulr* man skymtar sporadiskt i det skriftliga materialet som väckt särskild uppmärksamhet.

En annan rent språkligt baserad misstanke har ibland lett till förslag om att den på Island välkände *goði* som under historisk tid bara har rent administrativa uppgifter skulle kunna ha haft en föregångare som hade religiösa uppgifter. Man har då förutsatt ett samband mellan *goði* (som är ett nomen agentis) och *goð* (n.pl.) 'gudar'. Att någon varit *goði* antyds utanför Island allra tydligast på den klart hedniska danska Glavendrupstenen (DR Fyn 26). Den som fått stenen rest efter sig uppges nämligen uttryckligt ha varit *goði* (med runor **kupi**), hur denna term nu skall uppfattas. Möjligen är det signifikativt att inskriftens nästa ord kan vara gen.pl. av *vi*, *ve* 'helgedom' e.d., så att den man som stenen skall fästa i åminnelse varit knuten till ett »vi», vad nu detta innebär. Textstället är inte säkert tolkat bortom allt tvivel.

Enligt den danska Helnæsstenen (DR 190) har en man med namnet Roulv (**rhulfr**) satt stenen efter sin brorson, medan hans egna söner rest den sten som är känd som Flemløse 1 (DR 193) över honom själv. I båda fallen tituleras Roulv **nura kupi**, vilket visar att han varit *goði* för den angivna gruppen (»Nørerne» enligt Moltke 1976:122; vanl. uppfattat som 'näsbor'). Samme Roulv tycks vara nämnd på Flemløse 2, som nästan bara innehåller namnet, och den numera försvunna Avnslevstenen, som verkar ha varit rest av Roulv. Samtliga fyra stenar har påträffats på kort avstånd från varandra på sydvästra Fyn. Tre uppges i äldre tid ha stått i anslutning till en gravhög. Ursprunglig plats för den fjärde (Flemløse 2) är okänd.

Vidare framgår det av Snoldelevstenen (DR 248) att den döde Gunnvald varit son till en Roald (jfr **ruhalts** gen.), som i sin tur var *pulr* på Salhögarna (= Salløv; **pular** [gen.sg. genom kongruens] **āsalhauku[m]** [dat.pl.]). I båda dessa fall är det omöjligt att ur texten säkerställa vad befattningarna inneburit. Moltke (1976:130 f.) gör ett försök:

Indskrifterne nævner en 'gode' og en 'thul', begge hedenske 'embedsmænd'. Goden er den, der tager sig af religionen, ham der svarer til den kristne præst. Thul'en, er han en slags herredsfoged eller en anden art verdslig folkets tjener? — man véd det ikke. Oldnordisk *pulr* betyder (en) taler, *pularstóll*, talerstol, *pula* (en) tale, remse og *pylja* at tale, fremsige noget, mumle. Heraf har man sluttet, at der kunne være tale om en slags lovsigemand, eventuelt også han med religiøse beføjelser. Men hvorfor bærer Snoldelev-stenen foruden hagekorset en triskele, som består af tre *drikkehorn*? Havde thul'en noget med blotning, drikofre, at gøre? Var det under sådanne ceremonier, han »fremsagde», talte eller mumlede på Salhøjene? Tulshøj er et ret almindeligt stednavn. Begge betegnelser, gode og thul, forsvinder med kristendommens sejr.

Det skall väl till detta åter erinras om att *goði* lever vidare som titel i fristatstidens isländska samhälle. I historisk tid verkar innehavaren av titeln emellertid snarast ha en administrativ (eller i viss mån juridisk) befattning, låt vara att han är högt aktad i sin krets. Det är väl detta faktum som får Moltke att fundera över »en slags lovsigemand». Några officiella funktioner som varit associerade med särskilda religiösa plikter är sålunda inte fastställda, vare sig för thulen eller för goden. Svenska nordister har snarast varit böjda åt en tolkning av *pulr* som något slags hednisk präst (så t.ex. Wessén), ofta under åberopande av beläggen i Eddadiktningen. Eftersom det för svenska förhållanden inte finns något som indikerar närvaron av *goðar*, har den titeln knappast ens diskuterats (annat än i samband med medeltida förhållanden på Island).

Om Wessén m.fl. sålunda tagit klar ställning för Varins uppgift som *pulr*, har även *goði* som adekvat titulering av Rökristaren haft sina förespråkare. Så här skriver Thomas A. DuBois (1999:65):

An even more authoritative image of the *goði* [än Glavendrupstenens] can be seen in the roughly contemporaneous Swedish Rök Stone. Here, on a stone raised in memory of a chieftain named Wæmoþ, the priest and rune-carver Biari exhorts men of knowledge to pass on myths of the heroic past to the rising youth.

Den källa till Rökstenens text som DuBois använder är Gordon (1957: 188–191). Denna återger i allt väsentligt Bugges gamla uppfattning (möjligen Guðbrandur Vigfússons i Vigfusson & York Powell 1879). Hans tolkning har visserligen i växlande omfattning återuppstått i ny skepnad hos Lönnroth (1977) och i viss mån Harris (t.ex. 2009a) men bör inte läggas till grund för nya undersökningar av Rökstenen, så länge inte de språkliga svagheterna i dessa tolkningar åtgärdats (Harris påpekar i en rad bidrag, t.ex. i Harris 2009a:257 fn. 4, att han är starkt beroende av Lönnroth 1977, som i sin tur säger sig utgå från Wessén 1958 men i själva verket är lika beroende av Bugge; i praktiken tillför Harris i olika artiklar flera nya tolkningar av särskilda textställen, liksom framför allt Grønvik gör, men de vilar ändå i allt väsentligt på samma grund som de nämnda arbetena).

Moltke antyder i citatet en »profanering» av ursprungligen religiösa termer som en möjlighet. Från de äldre runinskrifterna är det i flera olika versioner återkommande **erilar** välkänt (åtminstone åtta belägg: nr 16, 27, 29, 56, 69, 70, 71 och 128 hos Krause 1966). En ofta återkommande formel är *ek erilar*, vilket helt enkelt brukar återges som 'jag erilen'. Då skulle *erilar* vara den tekniska termen för en runmästare. Mycket kring denne *erilar* är omstritt, men Jan de Vries skriver i sin ordbok (1962:

104, s.v. **erilar**): »Andeutung einer priesterlichen funktion. Das wort ist eine nebenform zu *jarl*». Med andra ord skulle *erilar* vara en äldre form (och avse en äldre funktion) hos det senare i medeltidslitteraturen väl dokumenterade *jarl*, som då undantagslöst är en världslig titel på en högt uppsatt makthavare (jfr den utveckling *goði* kan ha genomgått). Denne är ofta direkt underställd kungen men hävdar i vissa fall motsvarande värdighet (även i opposition mot den rättmätige kungen, som fallet är med de norska Ladejarlarna).

Att ordet *jarl* skulle vara härledbart ur ett äldre *erilar* tycks vara ovedersägligt på språkliga grunder. Den uppfattningen får visst stöd av de iriska Ulsterannalerna (de Vries 1962:290, s.v. *jarl*). Under åren 847, 892 och 917 antecknas om nordbor titlarna *erell*, *ierll* och *iarla* i respektive fall (jfr Ó Corráin [1997] 2001:104). Det kan till och med hävdas att inverkan från brytningsregeln $e > ia$ kan urskiljas under detta tidsförlopp, vilket skulle vara anmärkningsvärt i sig. Däremot avslöjas inget närmare om jarlens funktioner, annat än att han varit en anförare.

Den mest sannolika kandidaten till att ha haft även en religiös status (dvs. som hednisk präst) är nog den som i äldsta tid tycks ha kallats kung. Ordet fvn. *kunungr*, *konungr* (jfr feng. *cynig* etc.) kan möjligen tyda på att det finns ett (språkligt) samband med fvn. *kyn* 'kön', 'släkt', *konr* 'son', 'man' (poet.) och gen.sg. *-konar* i *allskonar* 'alla slags' m.m. I så fall verkar en kung från början ha varit den främste representanten för en släkt eller ätt, kanske framför allt en grupp med härskarpretentioner. En sådan roll kan naturligtvis även ha inrymt religiösa funktioner, på socialantropologiskt välkänt sätt. I den bevarade litteraturen finns det antydningar om att familjeöverhuvudet lett blot och andra riter, åtminstone de mer begränsade, »för husbehov». För de forskare som tenderar att tillmäta förfädersdyrkan stor betydelse (t.ex. de Vries 1956–1957) är det också naturligt att tänka i sådana banor.

Om Varinn var ett slags präst vet vi inte, och det finns knappast något sätt att ta reda på det. Däremot verkar han de facto stå diktarna nära, om det är han själv som åstadkommit Röktexten. Präster och diktare tycks man principiellt skilja på i de samhällen som bland annat utmärks av att ha använt indoeuropeiska språk. Vissa föreställningar kring såväl präster som skalder kan ha varit besläktade, som t.ex. idén om att de varit delaktiga i särskilda former av invigdhet eller inspiration (fvn. *óðr*). Kanske kan det också ha funnits särskilda tekniker för att uppnå olika själsliga tillstånd för att nå skapande kraft (se vidare avsnitt 17.2.3). Själv har jag föreslagit en sådan möjlighet för Egill Skalla-Grímssons del inför diktandet av Sonatorrek (Ralph 1976).

En viss överlappning kan alltså ha förekommit mellan företrädare för olika verksamheter. Flowers (1986:112 fn. 29) uttrycker sig på följande sätt (från citatet har en hänvisning till de Vries 1960:89–90 avlägsnats):

A survey of the sparse early evidence for a Germanic priesthood shows that it is most likely that offices such as sacrificial priest/augur, poet, and cultic orator (cf. ON *pulr*, OE *pyle*) were present from an early stage [...]. It could also be assumed that some of these persons (especially the poets) enjoyed rights of free passage between tribal or clanic groups, as did the Celtic bards [...].

Diktarnas tangering av prästerliga funktioner kan ha mest att göra med deras upptagenhet av den mytologiska världen som en del av dikternas tematik. De vediska diktarna har som en viktig uppgift att sammanställa hymner. Till detta kommer att det säkert funnits en ganska rik flora av föreställningar kring magi av olika slag i de samhällen som här kommer i fråga. Magiska bruk kan ha utövats av i stort sett vem som helst, men även på den punkten gällde det att vara väl insatt och göra rätt, som vi vet från exempelvis Egilssagan (se vidare avsnitt 21.3.2, s. 832).

Magi hör emellertid till det kristendomen bekämpat allra ihärdigast, och därför är det svårt att få någon tillförlitlig förstahandsinformation från Västerlandets fornhistoria. Man anar nedslag av vad som mycket väl kan kallas magi även i Rökstensinskriften. När futharkerna smugglas in i texten, har vi exempel på detta, det avslutande omnämmandet (närmast utropandet) av Tors namn ett annat (se vidare avsnitt 19.1.2.13). Gränserna mellan magi och en del annat (för oss) till synes vidskepligt agerande är naturligtvis flytande. Här kommer detta stora problemkomplex inte att direkt behandlas, bland annat av rena kompetensskäl.

Men det är onekligen intressant att se närmare på titelliknande beteckningar av det slag som *goði* och *pulr* representerar. Vissa ord för 'diktare' och 'diktning' ger därvid en tankeställare. På keltiskt område har det funnits ett slags systematisk uppdelning i olika underkategorier. Klassiska källor (t.ex. historikern Poseidonios) som går tillbaka till tiden före vår tideräkning uppger att kelterna på kontinenten hade poeter eller sångare som kallades barder (*bardoī*). Vidare fanns det bland kelterna filosofer eller präster som var kända som druidar (*dryidai* el. *drouidai*). En tredje grupp var siare, med en beteckning som också påträffas i romerska och etruskiska miljöer (*vates*).

Barderna skall ha sjungit lovsånger om hjältedåd (och en och annan klagosång); därvid ackompanjerade de sig själva på ett slags lyra. En mera upphöjd och vördnadsbjudande framtoning hade druiderna. De skall ha lett offer och avkunnat domar, och om man får tro Caesar har de

varit instruktörer för unga män, som bland annat fått lära sig stora mängder vers, helt i muntlig form. *Vates* analyserade omen, offer samt levande djurs beteende och döda djurs inälvor för att kunna förutsäga framtiden. Befattningshavare i det gamla Rom med samma beteckning kunde också kallas (lat.) *augures*. De var ett slags siare i statlig tjänst men också närmast präster.

Går vi bakåt i tiden och tar steget över till Vedatexternas språk, finner vi ord som *gír* 'lovsång' och *jaritár-* 'sångare', som båda går tillbaka på verbroten *gr* '(lov)sjunga'. I fraser kan denna rot kombineras med *dhā* 'placera', 'förse med', 'stödja' m.m. till *gíras ... dhā*, liksom man finner *garō ... dā* i avestiskan (West 2007:27 f.). Den betydelse 'erbjuda lov-(prisning)' som då genereras blir begriplig i ljuset av vad som nämns om panegyrik av olika slag (i avsnitt 17.2.2).

Nu kan beteckningen för den keltiske barden, i en förkeltisk form **bardos*, rekonstrueras till **gwrh₂-d^hh₁-o-* 'framställare av lov' (jfr West ovan s. 563). Detta är en sammansättning med just de komponenter som ingår i den angivna vediska och avestiska frasen (ved. *gr* + *dhā*). Vi kan med andra ord stå inför en funktionär i ett äldre samhälle som förväntas frambära lovprisning i poetisk form till gudar och (en del) människor. En fornirisk *bard* (liksom en walesisk *bardd*) har visserligen som sin domän en lägre sorts poesi, som han reciterar och i viss mån komponerar, men språkligt tycks arvet föras vidare från en tidigare ordning.

I det iriska kulturarvet ingår även spår av de övriga båda kategorier som Poseidonios och andra nämner under det första förkristna seklet. Av dessa avser forniriskans *druí* (wal. *derwydd*) närmast en utövare av svartkonst, och *fáith* (jfr lat. *vates*) associeras med trollformler och spådom. Alla dessa tre figurer har sålunda deklinerat socialt under historiens gång. Druidernas en gång upphöjda ställning har i det gamla irländska samhället övertagits av *filid* (pl. av sg. *fili*), vilka nämns i avsnitt 17.2.2, s. 594 och 17.2.3, s. 602.

Även deras beteckning är intressant i sammanhanget. Iriskans *fili* anses stamma från urkelt. **widluios*, som betecknar 'en seende', 'en som ser'. På en gallisk inskrift från Larzac (som sannolikt innehåller en magisk förbannelse) återfinns ett *uidluias*, som är den feminina motsvarigheten i gen.sg. (Lejeune et al. 1985). Det besläktade walesiska verbet *gweled* betyder 'se' och är antagligen i sin tur besläktat med lat. *vultus* 'ansiktsuttryck', got. *wlits* 'ansikte', 'anblick', fvn. *litr* 'utseende' m.m. (Walde 1906:687, s.v. *voltus*, *vultus*). Namnet på den vittberömda germanska prästinnan Veleda, som Tacitus berättar om, dras också gärna fram i sammanhanget. Hon var av brukternas stam och ansågs besitta divinatoriska egenskaper (Tacitus, *Germania* 8.2).

Diktaren tycks i de olika indoeuropeiska språken ha haft beteckningar som i etymologiskt eller åtminstone semantiskt besläktad form återkommer över stora områden. Vi känner igen associationsmönstret 'en som ser' > 'diktare' från det ena språkområdet efter det andra. Det ligger bakom vediskt *kaví* 'vis (el. lärd) man', 'profet', 'diktare', 'präst' m.m., avestiskt *kəvi-* (el. *kauui* 'prästpoet'), lydiskt (anatoliskt) *kaveś*; grammatikern Hesychios av Alexandria (400- el. 500-talet e.Kr.) uppger också i sitt lexikon över ovanliga ord ett grekiskt *koies* eller *kōes* som beteckning för en präst i mysterierna på Samothrake, information som han förmodligen övertagit från grammatikern Aristarchos från Samothrake (d. ca 220 f.Kr.).

Sannolikt är orden *kaví* etc. etymologiskt besläktade med fvn. *skoða*, ty. *schauen*, båda 'se', '(be)skåda', de germanska orden med »*s* mobile» ('rörligt *s*', ett *s* som i en grupp etymologiskt besläktade indoeuropeiska ord kan urskiljas i vissa av dessa men inte i alla; jfr sv. *snö*, fht. *snēo*, got. *snaiws*, mir. *snechta*, fpreuss. *snaygis*, lit. *sniegas*, fbulg. *sněgъ* gentemot lat. *nivis* gen.sg. av *nix*, grek. *nipha's* 'snöflinga'). Även ved. *ṛṣi* 'diktare' betyder 'den som skådar el. ser', som tidigare framgått (men ordet är inte etymologiskt besläktat med *kaví*). Det är ofrånkomligt att en stark koppling föreligger mellan indoeuropeiska ord som betyder 'diktare' och sådana som på ett eller annat sätt är relaterade till det semantiska fältet SEENDE.

Hur fvn. *skald* (el. senare *skáld*) skall härledas har varit omstritt (de Vries 1962:481, s.v. *skáld*). Även om olika förslag till etymologi har framlagts, finns det ännu ingen allmän samsyn. Man har jämfört med fir. *scél* 'berättelse' och mlt. *schelder* 'kringvandrande spelman'. Att förklaringar med hänvisning till fht. *schelta* etc. med betydelsen 'smäde-diktare' har fått så stark anslutning kan verka förvånande. Diktare kan visserligen framföra hån och smädelser (i Norden även s.k. *níð*), men det kan knappast ha varit en primär funktion (man kan jämföra utvecklandet av en särskild hånfull och satirisk diktgenre på Irland, som i sin tur emellertid förutsätter uppkomsten av en annan genre (i sin vediska form kallad *dānastuti*; avsnitt 17.2.2, s. 597 ff.).

Mats Malm har tagit fasta på vad han ser som grundbetydelsen i ord som ty. *schelten*, fvn. *skjalla*, nämligen 'resound'. »What can be concluded with a fair amount of certainty is that *skáld* derives from words for 'resound', that is 'to say', 'pronounce'» (Malm 2010:137). Därmed kan etymologin sammanställas med ett vidare fält av funktioner, som Judith Jesch (2005:102) har pekat på (vilket observerats av Malm 2010:136). Hon ser skaldens uppgift som att registrera och bevara viktig information. Malm menar att själva återgivandet av händelser är avgörande

Hávamál str. 134

*Ráðomc þér, Loddfáfnir, enn þú ráð
nemir,
nióta mundo, ef þú nemr,
þér muno góð, ef þú getr:
at három þul hlæðu aldregi!
opt er gott, þat er gamlir qveða;
opt ór scorpom belg scilin orð koma,

þeim er hangir með hám
oc scollir með scrám
oc váfir með vilmqgom.*

Jag råder dig, Loddfäfne, / lär dig
mina råd
till glädje och gagn,
framgång får du om du följer dem.
Skratta aldrig / åt aldrig tul,
gott är vad gamlingar kväder.
Skarpa ord kan komma från
skrumpen bälg
som hänger bland hudar
och dinglar bland djurtarmar.
[Sista raden ej övers. av Lönnroth;
dunkel betydelse.]

Vafþrúðnismál str. 9

*'Hví þú þá, Gagnráðr, mæliz af gólfi
fyrir?
farðu í sess í sal!
þá scal freista, hvárr fleira viti,
gestr eða inn gamli þulr.'*

»Varför, Gagnråde, / står du där
på golvet?
Kom och sätt dig i salen!
Vi skall nu se / vem som vet mest,
Gagnråde eller den gamle [tulen;
ej i Lönnroths övers.].«

Härtill kommer att man i Hávamál str. 80 och 142 möter sammansättningen *fimbulþulr* 'väldig diktare el. talare, recitatör e.d.'. Strofen har citerats tidigare i samband med att vår *þulr* nämnts (i avsnitt 5.1.2.8, s. 140 f. och 5.2.2.1, s. 154).

De anförda beläggen låter ana en någorlunda respektfull ton inför den gamle thulen, men i Fáfnismál str. 34 verkar den mera nedlåtande eller föraktfull. Det är småfåglarna bland trädets kvistar som talar — Sigurðr förstår deras kvittrande sedan han fått Fáfnis blod på tungan:

*'Höfði scemra láti hann inn hára þul
fara til heliar heðan!
ollo gulli þá kná hann einn ráða,
fiqlö, því er und Fáfni lá.'*

»Han borde hugga / huvet av
gubben [inn hára þul 'den gråe
thulen'],
så att han hamnar i Hel;
allt guldet / fick han då ensam,
rikedom ruvad av Fafne.»

Det är litet hokuspokus över samtliga de senast återgivna ställena. Det är kanske ingen tillfällighet. Handlingen är i dessa fall genomgående för-
lagd till en obestämd mytisk eller åtminstone heroisk miljö, och thulen själv är guden Óðinn respektive smeden Reginn, så detta är åtminstone inga vanliga statliga ämbetsmän. Dessa omständigheter gör det ännu svårare att bedöma ordets karaktär.

Den nordiske thulen har etymologiskt en motsvarighet i den ungefär lika oåtkomliga gestalt som kallas *pyle* på några ställen i den fornengelska litteraturen. Wessén förutsätter att den talande i det märkliga diktverket Widsið, dvs. diktaren själv, skall ha använt beteckningen *pyle* om sig själv (äv. t.ex. Schulte [2007] 2008:66), men för detta påstående finns det ingen grund i texten — ordet förekommer inte i Widsið. Denna parallell spelar emellertid en viss roll för Wessén i hans argumentation (Wessén 1958:72 ff.). Inte heller i ðeors klagan förekommer *pyle* som term. Där kallar diktaren sig *Heodeninga scop* (v. 36), således med den även från andra ställen kända fornengelska termen *scop*. Beteckningen *pyle* förekommer däremot ett par gånger i Beowulfkvädet (v. 1165 och 1456) vid sidan av *scop* (v. 90, 496, 1066). Vi återkommer till denna fråga i avsnitt 19.2.2, s. 702 ff.

Det finns i Bedas *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* för året 627 (bok 2, kap. 13) en anmärkningsvärt noggrann beskrivning av den siste hedniske northumbriske kungens beslut om att lämna fädernas tro till förmån för den kentiska kungadotterns, hans drottning, kristendom. Vi känner till och med namnet på både kungen (Edwin), drottningen (Ethelberga) och kungens hedniske överstepräst (Coifi), men dessvärre lämnas inget besked om vari prästens tidigare sysslor bestod. Detta är kanske inte heller att vänta, eftersom det är Beda venerabilis som står för uppgifterna i sin historia över den engelska kyrkans utveckling.

Det finns naturligtvis ingen anledning att tänka sig ett fornnordiskt (eller fornermanskt) samhälle med ett strikt system av olika ämbetsmän med arbetsuppgifter och titlar efter funktion och rang. Men just vissa funktioner eller befogenheter som anförts en enda individ — eller högst ett fåtal — eller som denne/dessa gör anspråk på att inneha brukar utvecklas inom de flesta samhällssystem. Att dessa funktioner och deras utövare också får särskilda benämningar hör till det normala. Det är mot den bakgrunden man kan förstå en del av de beteckningar som diskuterats i det senaste avsnittet.

17.2.2. Diktarens och diktningens funktioner

Orientalisten Adalbert Kuhn påvisade år 1853 likheten mellan grek. *kle'os a'phthiton* (Iliaden 9.413) och ved. *śrávaḥ ... ākṣitam* (t.ex. Ṛg-veda 1.9:7) 'oförgänglig (ovansklig) ära'. Det rör sig om en ordsammanställning som avspeglar en ideologisk-moralisk hållning. De ingående

orden bildar en fras som skulle kunna uttryckas med andra, i stort sett likvärdiga, alternativ inom respektive ordförråd. När överensstämmelsen på ordplanet är total (genom etymologisk släktskap), som i det nämnda frasparet, och använder samma formel, har man av rena sannolikhetsskäl antagit att det finns något slags organiskt samband. »Samma» formel skulle annars knappast kunna återkomma i de båda språken, som trots allt är väl skilda åt, i just denna ordkonstellation på det sätt som den gör (om »formel» som term i detta sammanhang se Watkins 1995:12–19).

Med sin iakttagelse etablerade Kuhn en forskningsgren som senare kommit att kallas jämförande indoeuropeisk poetik, en underavdelning av språklig paleontologi i allmänhet (se t.ex. Watkins 1995, West 2007 resp. Mallory 1989, Mallory & Adams 2006). Detta är i och för sig en vetenskaplig inriktning med rätt långtsyftande mål, framför allt i Émile Benvenistes och senare i Edgar Polomé och många andras efterföljd. Benveniste menade att den gemensamma vokabulär som genom den komparativa språkforskningen kunde rekonstrueras för det postulerade indoeuropeiska urspråket skulle kunna avslöja åtskilligt om det samhälle som det språket var en del av (jfr avsnitt 17.1, s. 563 f.). Många forskare har senare följt i hans spår. Här skall naturligtvis ingen värdering av denna forskningsgren som sådan företas, inte ens på den mest ytliga nivå, men några slutsatser kan dras vilka verkar ha betydelse för det aktuella problemet.

Jämförelsearbetet och det systematiska sökandet efter paralleller i olika indoeuropeiska språk har resulterat i ett stort åskådningsmaterial. I det poetiska språket har tre faktorer visat sig ha särskild signifikans: formler (och teman), metrik samt stil (t.ex. Watkins 1995:12 ff.). Kuhns upptäckt gäller snarast den formelartade delen av poesin, som senare lagts till grund för omfattande studier i Milman Parrys och Albert Bates Lords anda (fr.a. Parry 1930, Lord 1960). Andra viktiga verk som successivt utvecklat teorin har därefter presenterats av t.ex. Finnegan (1970, 1977), Ivanov & Toporov (1974), Nagy (1974), Kiparsky (1976), Opland (1983), Watkins (i en ström av arbeten, många i mer eller mindre reviderad form samlade i Watkins 1994 och, i omarbetat skick, 1995) m.m. En delvis syntetiserande översikt erbjuder West (2007). Nagy (2008) skrev en skarpt men konstruktivt kritisk recension av Wests bok.

Vid det här laget har en lång rad formelkomplex av den antydda typen föreslagits, men om vi tills vidare dröjer vid Kuhns ursprungliga fraspar är andemeningen i den lätt igenkännlig även i den gamla nordiska diktningen. Skall man plocka ut ett enda, näst intill emblematiskt, stycke vers på fornnordiskt språk, blir det så gott som nödvändigtvis Hávamåls *Deyr fé* etc. (Hávamål str. 76–77). Dessa strofer har ansetts andas forn-

nordisk mentalitet i förtätad form, medvetandet om att allt är förgängligt utom vars och ens rykte efter döden. De har använts som klangfull sammanfattning av den vikingatida livshållningen i allmänhet, som språkligt ideal i sin ordknapphet och koncentration i kombination med innehållsrikedom. Inte minst har de hållits upp som föredöme för senare tiders nordbor, särskilt de (vid varje tillfälle) unga och framför allt under senromantikens olika faser men också långt efter det.

Hávamal str. 77 lyder alltså i sin helhet (med Lönnroths översättning tillagd; Lönnroth 2016:71 återger varje kortrad för sig på egen rad, här antecknat med snedstreck):

<i>Deyr fê,</i>	<i>deyia frændr,</i>	'Fä dör, / fränder dör,
<i>deyr siálfir ít sama;</i>		en dag dör också du.
<i>ec veit einn,</i>	<i>at aldri deyr:</i>	Ett vet jag / som aldrig dör:
<i>dómr um dauðan hvern.</i>		domen över den döde.'

Detta »äktnordiska» vittnesbörd har emellertid sina nära paralleller på annat håll, innehållsligt allra närmast kanske i det tidiga walesiska ordspråket *trengid golud, ni threing molud* 'rikedom försvinner, ära försvinner inte' (Strachan 1909:83, § 129). Till innehållet är detta uttryck lika pregnant och formellt språkligt kanske till och med ännu mer koncist än den fornvästnordiska motsvarigheten, dessutom konstfärdigt utformat, låt vara inte med riktigt så flotta medel som allitterationen i den korthuggna *ljóðahátt*-strofen, men sådant är mest en smaksak. Man skall observera att likheten mellan den fornvästnordiska och den kymrisk versionen är mera markerad än vad som framgår av översättningen. När nordbon påpekar att kreaturen dör, implicerar det att rikedom försvinner; till de viktigaste tillgångarna hörde djuren (morfemet *fê* ingår i nutida isländska fortfarande i många uttryck som har med 'ekonomi' att göra; men en sådan utläggning fördärvar naturligtvis effektivt pregnansen i det snärtiga uttalandet *Deyr fê*). Om det kan finnas ett samband mellan den nordiska och den walesiska varianten är ovisst, men inflytandet bör i så fall ha utgått från det keltiska hållet (jfr Sigurðsson 2000).

Däremot står det fullt klart att det inom den äldre diktningen på det indoeuropeisktalande området finns åtskilliga poetiska uttryck för den nämnda hållningen (se t.ex. West 2007:396 ff.). När hjälten Beowulf i det fornengelska kväde som (i den nutida traditionen) bär hans namn har dödat odjuret Grendel, hyllas han av den danske kungen Hrothgars hirdpoet. Denne jämför Beowulf med drakdödaren Sigemund, som på ett slående sätt motsvarar den nordiske Sigurð och Niebelungenlieds Sigfrit. I Beowulfkvädet (rad 884 f.) kan man läsa: *Sigemunde gesprong /*

æfter deaðdæge dom unlytel 'Sigemund vann efter sin dödsdag inget litet rykte'. Här innebär *dom unlytel* (eg. 'dom oliten'), ehuru litotetiskt uttryckt, i grunden detsamma som *dómr um dauðan hvern* i den nordiska och *kle'os a'phthiton* i den grekiska traditionen (se t.ex. den utförliga utredningen av *kle'os* och dess implikationer i Nagy 1990; se äv. Floyd 1980). Ännu bättre formellt överensstämmande, som språklig utsaga, med *dom unlytel* är det positivt formulerade grek. *me'ga kle'os* respektive (det etymologiskt parallella) ved. *máhi śrávas* 'stor ära' (de båda senare alltså etymologiskt helt jämförbara; se Schmitt 1967:79 ff.).

Som Watkins noggrant utrett (i t.ex. Watkins 1995:68 ff.; jfr West 2007:63 f.), är den indoeuropeiske poetens främsta uppgift att säkerställa sin beskyddares goda rykte. För att en poet skall bli framgångsrik, måste han stå i ett symbiotiskt förhållande till en uppdragsgivare. På nordiskt område brukar det vara någon storman, i vars hird skalden ingår, vid behov även med krigiska uppgifter. I socialantropologiska termer rör det sig om klientskap. Förutom att skalden blir försörjd av husbonden, genom mat och husrum fortlöpande samt med särskilda gåvor (gärna rikliga) vid de olika diktartillfällena, är också hans eget rykte beroende av husbondens. Dennes i sin tur är direkt förknippat med den generositet han visar skalden. Lyckas diktaren bidra till att beskyddarens rykte ytterligare förgylls, ökar samtidigt hans eget med automatik. Han är ju den berömde mannens hirdskald (Stavnem 2007).

Vad var det då som ansågs vara diktning, och vilka föreställningar hänförde sig till den i de här sammanhangen. Den frågan har Enrico Campanile (1987:26) besvarat med att det var den samlade kunskapen i ett samhälle (i det här fallet det indoeuropeiska), och den var i första hand och länge enbart bevarad och överförd till nya generationer med muntliga medel. Campanile påpekar att de särskilda drag som den nutida västerländska kulturen brukar förknippa med poesi, såsom känsla, inspiration, individualism, personlighet, inlevelse, medkänsla osv., kunde finnas med i bilden men var inte alls lika centrala som under och efter romantiken, då de framhävdes särskilt och formade den bild av poeten, det skapande geniet, som fortfarande dominerar i vida kretsar. I stället stod samhällets välmåga, kollektiva funktionalitet och stabilitet i centrum för uppmärksamheten. Poetens naturliga roll var att söka bevara och förstärka rådande sociala (och inte minst religiösa) strukturer. Som ett led i denna strävan låg också säkerställandet av att stora bedrifter besjöngs, så att de kunde hållas i minnet. Utan poetens insatser förlorade samhället sin historia, sitt kollektiva minne.

Därför blev också texttyper som vi inte längre omedelbart associerar till som diktarens främsta angelägenhet av grundläggande betydelse. Dit

hör traditioner om folkets och deras styrandes förflutna och historiska bakgrund, inklusive genealogi (hövdingens anor väcker stolthet över att få tillhöra hans följe och samhörighetskänsla med dem som delade dessa villkor). Andra sådana texttyper var hyllningar som legitimerade social ställning och maktanspråk, riktade till de styrande; juridiska formuler som vägledde i tvister; böner om välgång, världslig framgång och rik tillgång på förnödenheter; magiska trollformler för att hålla mörkrets makter borta och för att bota sjukdom etc. För att behärska en sådan repertoar krävdes framför allt en förhållandevis lång tids inlärn timer av ett traditionellt kunskapsarv samt förtrogenhet med diverse handgrepp — men inte nödvändigtvis vad vi menar med ett spelande poetiskt sinnelag och kreativ originalitet (Stavnem 2007; men se vidare avsnitt 17.2.3).

Den som ägde de angivna kvalifikationerna och hade framgång i utövningen av sitt viktiga värv kunde också komma att åtnjuta högt anseende och tilldelades principiellt en särskild rang i samhället, även om den inte var strikt formaliserad, mera traditionsberoende. Diktarens associering med de styrande blev därmed mera logisk; båda parter anspråk var ofta nedärvda — de räknade vanligen hemhörighet i en särskild familj eller släkt. Inte sällan hade deras funktioner gått i arv från generation till generation i många led. När det gäller poeter har vi detta väl dokumenterat från både iriskt område längst i nordväst och från indiskt i sydost av det indoeuropeiska språkområdet. Av R̥gvedas tio delar domineras 2–7 av sex familjer, som ofta nämns i de enskilda hymnerna inom respektive del: Gr̥tsamada, Viśvāmitra, Vāmadeva, Atri, Bharadvāja och Vasiṣṭha.

Från Irland i äldre tid är många skalders genealogi känd. Där finns också en mycket världslig sida av dessa frågor dokumenterad. Tillhörighet till en familj av skalder i åtminstone tredje led räknas som ett slags kvalitetssäkring och påverkar den krassa ersättningen för poetiska insatser. Lagtexten Uraicecht na Ríar anses till vissa delar stamma från 700-talet och anger särskilda regler för *filid*, skalderna (delvis i konflikt med det vanliga samhällets lagar). Bland annat definieras skaldernas indelning i sju klasser (med successivt fallande status *ollam*, *anrúth*, *clí*, *cano*, *dos*, *macfhuirmid* och *fochloc*). Enligt paragraferna 4 och 7 gäller följande (Breatnach 1987): *amail as-beir fēnechus: Ní tét acht lethdire do suidib, manip do chlaind genetar* [— —]. *Ceist, cuin as cland filed in chland? Ní hansae, fili a n-athair 7 a senathair* 'som irisk lag säger: »Bara halv hederslön utgår till lärda om det inte är in i en familj (med lärda) som de föds» [— — —]. Fråga: När är en familj en diktarfamilj? Inte svårt; deras far är diktare och deras farfar'.

De iriska skalderna står alltid i ett klientförhållande till någon beskyddare, som kan vara kungen, någon annan högättad hövding eller så småningom kyrkan. I så måtto liknar de iriska villkoren dem som rådde i Norge och mutatis mutandis Island, möjligen också i övriga Norden (även om det inte finns några belägg för att nordiska diktare ansetts utgöra en alldeles särskild social grupp som i det forna Irland). Runstenen Vg 4 Stora Ek (i trakten av Mariestad) har rests av en Uddr som kallar sig skald. Detta har sitt särskilda intresse, därför att det pekar på ett samband mellan skaldskap och runkunskap (Jesch 2005). Annars råder det ju nästan komplementär distribution mellan skaldekonsten och runstensresandet i Norden: skaldekonst i väster, runstenar i öster. Men både skalder och stenresare ger uttryck för samma starka självmedvetande, även om den förenande länken inte behöver vara diktningen specifikt. Av den handfull belägg på ordet *skald* som man återfinner på runstenar förekommer inget i en ristning som visar prov på text i bunden form.

Uppenbarligen rör vi oss ändå i båda fallen, dvs. vare sig vi beaktar runristare eller skalder, inom en trots allt ganska sluten befolkningsgrupp som hör till en gemensam sfär definierad av skapande verksamhet — eller (som Malm 2010 menar) förväntas registrera, förvalta och återberätta viktig information som ingår i det kollektiva minnet. Och invigdheten har man i båda fallen vunnit genom att i någon mening gå i lära hos en föregångare. För runristarnas del skulle detta framgå tydligt under 1000-talet (t.ex. C. Thompson 1972, äv. diskuterat av t.ex. Stille 1999, Källström 2007). Några (äldre) skalder uppges likaså vara adepter till mer erfarna, så Einarr Helgason skálaglamm till Egill Skalla-Grímsson (Hallberg 1962:136). Egill tillhörde en familj med flera medlemmar som hade diktat, förutom han själv både hans far och hans farfar.

Watkins (1995:70) pekar på ett par rader av den grekiske poeten Ibykos, som är riktade till tyrannen på Samos, Polykrates. Detta citat illustrerar ovanligt tydligt det ömsesidiga beroendet mellan furste och skald och lyder så:

καὶ σύ, Πολύκρατες, κλέος ἄφθιτον ἔξεις
ὥς κατ' αἰδᾶν καὶ ἐμὸν κλέος

'Du också, Polykrates, får odödlig ära (*kle'os a'phthiton*)
i enlighet med min sång och min ära (*kle'os*).'

Den enes ära befordras av den andres, och äran bärs i båda fallen fram av dikten. Samma relation råder mellan den fornvästnordiske skalden och hans välgörare. Skalden ingår i hirden och är en av kungens eller hövdingens närmaste allierade, ofta hans rådgivare i rent (makt)politiska

frågor och vapenbärande krigare vid behov. Som skald skall han hugfästa viktiga händelser och framhålla sin herres lyckosamma bedrifter. Fortfarande den formellt kristne norske kungen Olav den helige hade tre skalder i sin hird inför slaget vid Stiklestad (1030). Då var ändå islänningen Sighvatr Þórðarson, Olavs kanske mest uppskattade skald och rådgivare, samtidigt på pilgrimsresa till Jerusalem och deltog inte.

De former av skaldediktning som riktar sig till någon i hög ställning och framhåller vederbörandes förtjänster — och detta gäller den mesta skaldediktningen — brukar räknas som panegyrik. Men skaldediktningen har man ändå vanligen tillmätt förhållandevis högt värde som historisk källa. Redan Snorri Sturluson använder sig flitigt av den i sin historieskrivning (och kommenterar detta i Ynglingasagan av Heimskringla och i sin separata Óláfs saga helga). Peter Hallberg har formulerat grunderna till den höga värderingen av skalderna som sanningsvittnen. Hallberg skriver (1962:95):

Som framgår av prologen till *Heimskringla*, var Snorri väl medveten om värdet av hirdskaldernas alster som historiska dokument. Han säger sig hålla för sant vad som meddelas om furstarnas färder och drabbningar i sådana kväden som framförts inför dem själva eller deras söner. Ty visserligen har skalder för sed att uttrycka sig översvallande om den de för ögonblicket vänder sig till, men ingen skulle ändå våga tillskriva honom bragder och förtjänster som både han och andra åhörare visste var ren och skär lögn: ”Det vore hån och inte pris.”

Þat væri þá háð, en eigi lof, är alltså Snorris bedömning (Aðalbjarnarson 2002:5).

Resonemanget är både logiskt och intressant med sina indicier för att Snorri i icke ringa mån var principiellt medveten om källkritikens betydelse, men det står nog klart att det ofta syndades mot den princip han åberopar (Margaret Clunies Ross 2014 anför vägande invändningar mot Snorris synbara logik). Hur som helst kan skalden även med en annan argumentation tyckas höja sig över det mera oreserverade fjäsket. Han kan nämligen allt som oftast förutom att exekvera furstelov också kommentera (och recensera) den belöning han själv fått för sina poetiska insatser (vilken han egentligen alltid väntade sig; den var en del av det förutsatta kontraktet). Då framhålls såväl herrens givmildhet som (åtminstone implicit) det faktum att skalden faktiskt gjort sig förtjänt av den storslagna uppmärksamheten, och bådas ära ökas även härigenom.

I det sociala kontrakt som just beskrivits ingick sålunda som en integrerande del att skalden skulle vidimera beskyddarens generositet och prisa dennes gåva till honom själv. Men däri låg också implicit ett

understrykande av den egna prestationen. Inte sällan manifesterades attityden i ett direkt omnämnande i dikten, t.ex. som en verkningsfull avslutning. I den indiska traditionen, där samma företeelse är lika välkänd, har dikttypen i fråga fått en särskild benämning, *dānastuti* 'lovord över gåvan' (jfr *dānas* 'bortskänkta ägodelar' och *dānam* 'gåva'; se t.ex. Watkins 1995:186). En poet tillhörande en av de strax ovan nämnda vediska diktarfamiljerna, Bharadvāja, uttrycker sig så här i R̥gveda 6.63: 9–10 (Watkins 1995:74):

<i>sām vāṃ śatā nāsatyā sahāsrā</i>	'Purupanthā gav sammanlagt hundratals,
	tusentals
<i>āśvānām purupānthā giré dāt</i>	hästar för er lovsång, o Nāsatyā,
<i>bharadvājāya vīra nū giré dāt</i>	till Bharadvāja gav han (dem) för lovsång-
	en, o Hjältar.

Hymnen är alltså riktad till Aśvínā (här kallade Nāsatyā; om Aśvínā se ovan avsnitt 16.1.2, s. 524), och den lön poeten fått för sin hymn (av beskyddaren) framställs som en gåva till dessa gudar, en gåva som dock förutsätter skaldens förmedlande insats i båda riktningarna. Det är diktaren som kommunicerar med gudarna. Den tendens till förblandning av gudarna som mottagare av dikten och skalden som mottagare av lönen som man kan ana är ingen tillfällighet utan en poäng i sig. Dikten bygger en bro från gudarna till människorna — och i synnerhet till skalden, som själv är brons väktare.

Ett begrepp snarlikt det som beteckningen *dānastuti* står för är alltså välbekant även från de fornvästnordiska skaldernas värld, och detta redan från äldsta tid. Den förste kände norske skalden är Bragi Boddason, som enligt traditionen var verksam under förra hälften av 800-talet. En hyllningsdikt med omkväde kallas *drápa*, i sin klassiska form utformad i dróttkvætt, ett versmått som står *fornyrðislag* och *ljóðaháttr* nära men som i tillägg lyder under en lång rad detaljregler. Det har strofer om åtta rader (som *fornyrðislag*) med tre betonade stavelser på varje rad (som fullraderna i *ljóðaháttr*). Raderna binds konstfärdigt ihop av både alliteration och assonans.

Bragi den gamles Ragnarsdrápa beskriver scener som troligen varit målade på var sin fjärdedel av en sköld. Bilderna återger välbekanta mytologiska berättelser. Skölden har av någon som uppges heta Hrafnkell överlämnats till Bragi som en gåva från en storman vid namn Ragnar. Dikten börjar (Jónsson 1912b:1):

<i>Vilið Hrafnketill heyra,</i>	'Vill du, Hrafnketill, höra,
<i>hvé hreingróit steini</i>	hur med lysande mineralfärg (eg. <i>gróinn hreinum steini</i> 'bevuxen [allusion till <i>blað</i>] med ren sten')

Þrúðar skalk ok þengill Þrúðs (Þórs dotters) tjuvs (*þjófs*, dvs. jätten Hrungrnirs) jag skall och kungen
þjófs ilja blað leyfa. fotsulors blad (= skölden) lovprisa.'

Detta blir på mera normal svenska: 'Vill du, Hrafnketill, höra, hur jag skall lovprisa den med lysande (mineral)färger målade skölden (å ena sidan) och kungen (å den andra)'. Här väljs alltså preteritumparticipet *gróinn* 'beväxt' för att det hänger ihop med 'blad', som ingår i sköldkenningen *Þrúðar þjófs ilja blað* ('Þórs dotter Þrúðs tjuv' = jätten Hrungrnir, som rövade bort henne; 'hans fotsulors blad' = 'sköld' — Hrungrnir ställde sig på sin sköld när Þórr angrep honom underifrån; beteckningen *blað* är en liknelse med den fysiska formen som grund, men den ger också möjlighet till dubbeltydighet 'platt del av föremål': 'skivliknande grön växtedel', dvs. 'blad'). Kenningstilen med allt vad den innebär samt den invecklade (eller från ett annat perspektiv: relativt fria) syntaxen är som synes redan väl utvecklad i denna förmenta debut för skaldestilen.

Hela dikten är således ett tack för gåvan, med andra ord ett exempel på *dānastuti*. Meningen är att Hrafnkell skall överbringa Bragis tack till Ragnar (t.ex. genom att framföra den inlärdas drapan). I sin Edda citerar Snorri det flera gånger återkommande omkvädet i Ragnarsdrápan:

Ræs gofumk reiðar mána 'Ragnarr skänkte mig en sköld
Ragnarr ok fjöld sagna. och många berättelser.'

Här står det alltså *Ræs reiðar* '(sjökonungen) Ræs vagns (= skeppets)' *mána* ('måne' i ack.sg.), dvs. 'sköld' (beteckningen *máni* kan hänföra sig till nordbornas stridsuppställning med sköldborg, så att sköldarna gick något om lott och varje skölds kontur blev något nupen av nästa skölds kant, som en månform). Med upplösta kenningar: 'En sköld gav mig Ragnarr och en mängd berättelser' (dikten diskuteras i ett minnes-teoretiskt sammanhang av Kate Heslop 2014:91 f.; hon kartlägger minnesbegreppet i Eddadiktningen, skaldediktningen och runinskrifterna).

Inom diktningen är det således ett institutionaliserat bruk att skalden kommenterar belöningen för sin insats. Den isländske skalden Einarr Helgason har i traditionen tillnamnet *skálaglamm* 'skålars klang'. Han skall ha fått det när han vid ett tillfälle belönades med ett par praktfulla guldskålar som ersättning för en dikt. Men hans mest berömda verk, *Vellekla*, riktat till den inbitne hedningen Håkon jarl som han var skald hos, är visserligen något av ett mästerverk men också en oblyg antydning om att mottagaren inte bör vara snål — *Vellekla* betyder 'guldbrist'. Skalden behöver helt enkelt påfyllning i kassan.

Hallfreðr Óttarsson vandræðaskáld får ett svärd som gåva av kungen Ólafr Tryggvason mot att han på stående fot diktar ett tack som nämner ordet *sverð* lika många gånger som dikten innehåller rader. Han markerar sin integritet med följande lausavísa (11 hos Jónsson 1912b:159):

<i>Eitt es sverð þats sverða</i>	'Ett är det svärd bland svärd
<i>sverðaugðan mik gerði;</i>	som gjorde mig ett svärd rikare;
<i>fyr svip-Njörðum sverða</i>	för krigarna av svärd
<i>sverðótt mun nú verða;</i>	blir det nu fullt;
<i>muna vansverðat verða,</i>	svärdet skall bli använt
<i>(verðr emk þriggja sverða)</i>	(jag har förtjänat tre svärd),
<i>jarðar hljótr, at yrði</i>	jordens erövrare [= kung], även om
<i>umbgerð at því sverði.</i>	jag fick en (svärds)skida till det där svärdet.'

Skalden antar utmaningen, löser uppgiften och bedyrar sin trofasthet (han skall använda svärdet, inte bara låta det vara kvar i den svärdsskida han fått till det), men han är väl medveten om sitt värde: han antyder att hans insats hade kunnat belönas bättre — han kryper inte ens för kungen. Han var den främste hirdskalden hos Ólafr Tryggvason, som också skall ha givit honom tillnamnet *vandræðaskáld* 'den besvärlige skalden'. Ingen satte sig på skalderna, inte ens kungen själv.

I själva verket kunde alltför återhållsam uppskattning av skalden från hans herres sida leda till rena smädelser. På Irland gav detta bruk att håna snålt tilltagna belöningar upphov till en särskild diktgenre med innebörden *molad ngoa fris-suid air* 'falskt beröm som var lika med satir' (Binchy 1978:2192.20; jfr Binchy 1940:69). Detta bruk var fruktat i ett samhälle som satte ett hedersamt rykte högre än allt annat.

Socialantropologiskt skall dessa förhållanden sammanhållas med de gåvokulturer som till stor del är socioekonomiskt uppbyggda kring principen »given, och eder skall varda givet». De extrema potlatchfesterna bland kustfolken i nordvästra Nordamerika är typiska exponenter för denna mentalitet; själva beteckningen *potlatch*, som blivit en socialantropologisk term, betyder 'givande' (på chinuk wawa, ett pidginspråk som användes vid handelsförbindelser, och på wakashaspråket nootka, som starkt bidragit till ordförrådet i det nämnda handelsspråket) men förutsätter ett ömsesidigt givande. Förutom rika skänker spenderar hövdingen stora resurser på vidlyftiga fester, varvid välståndet understryks genom att värdefulla föremål rentav fördärvas. Man kan se tydliga likheter i de stora vapenoffer från nordisk järnålder som återupptäckts genom åren, t.ex. i Illerup Ådal på Jylland och senare Finnestorp i Västergötland (Ilkjær 2002 resp. Nordqvist 2017). Bruket skapar solidariteter mellan befolkningsgrupper, understryker maktstrukturerna och kan

ha en direkt ekonomisk betydelse för de berörda, ett slags redistribution av tillgångar. Det bildar grunden för de administrativa och juridiska funktionerna samt stärker genom riterna samhällets förankring i religionen (se vidare Mauss 1924 om gåvoutväxlingens funktioner ur ett sociologiskt och socialantropologiskt perspektiv).

Även etymologin kan tas till intäkt för det ovan hävdade nära sambandet mellan skaldekonstens utövande och ett institutionaliserat belöningsystem sedan äldsta tider. De keltiska språken har ord med en betydelse som likställer diktning med annan (praktisk) skicklighet. Iriskans *cerd* betyder både 'yrkesman' och 'diktare', såväl 'yrkesskicklighet' som 'dikt(ning)'. Den tidiga kymriskans *cerdd* står för 'yrkesskicklighet' (och 'yrkesutövning'), 'diktning' och 'dikt(verk)'. Men intressant nog är dessa ord också etymologiskt besläktade med grek. *ke'rdos*, som kan betyda både 'vinst' och 'vinning' (Watkins 1995:75 f.). Äldre tiders skald i de kulturer vi talar om var långtifrån någon samhällsfrånvärd drömmare som levde på existensminimum, utan han var snarare stabilt inlemmad i samhällsapparaten och högt uppsatt socialt. Ersättningen för hans verksamhet gick på någons stat, och han förväntades träda i funktion på förekommen anledning och utan att fallera.

Michael West betonar just likställandet av diktningen med (andra) former av hantverk (West 2007:35 ff.; jfr Watkins 1995:75 f.; produktionsaspekten framhålls även hos Svenbro 1976 för den äldre grekiska diktningens del). En omtyckt jämförelse i de indoeuropeiska språken är den mellan diktning och vävning (jfr forntida ir. *fáig ferb* 'han vävde ord'), en annan den mellan diktning och snickeri (se strax nedan). Även germanska exempel förs fram (West 2007:38):

The Old English poet Cynewulf writes in the epilogue to his *Elene* ([l.] 1237) *þus ic fród and fús ... wordcraeft wæf and wundrum læs*, 'Thus I, old and ready to go, wove word-craft and gleaned wonders'. Snorri Sturluson quotes a Norse skald's verse in praise of Earl Skúli Bárðarson: 'Skúli was most outstanding ... The eulogy shall not be delayed; I am putting together a many-stranded encomium (*mærð fjölsnærða*) for the generous prince.'

Referensen till Snorri är något missvisande. Det är nämligen Snorri själv som efter sitt besök i Norge 1218–1219 diktar Håttatal, en hyllningsdikt på 102 strofer (med olika versmått för varje ny strof) formellt riktad till kungen Hákonr Hákonarson och jarlen Skúli Bárðarson gemensamt, även om Snorri alltmör tog parti för jarlen i den konflikt som seglat upp mellan kungen och jarlen. Håttatal avslutades vintern 1222–1223. I str. 68 läser man: *Skala lof dvala; / semk mildum gram / mærð fjölsnærða* 'lovprisandet skall inte dröja; jag diktar om fursten en mång-

tvinnad (berömmande) dikt'. Strofen riktar sig inledningsvis till jarlen men dikten som helhet lika mycket till kungen. Detta är alltså i slutskedet av en epok med skaldediktningen som fullt levande tradition, men de hävdvunna dragen är intakta. Snorri är också själv en framstående auktoritet, både teoretiskt och praktiskt.

Även annan anknytning till olika hantverk framgår av kenningar och andra beteckningar på 'skald', 'dikt' och 'diktning'. Vanligt är att *smiðr* 'smed', 'snickare', '(skapande) hantverkare' bildar huvudord, eventuellt ytterligare preciserat (t.ex. som *skipsmiðr* 'skeppsbyggare'). En skald kan vara *óðar smiðr* 'diktens' eller 'diktarförmågans smed', *steffa smiðr* 'omkvädenas smed' eller mer utvecklat *Viðurs skipsmiðr* 'Óðins skeppsbyggare' (med *skip* i betydelsen 'bägare', 'dryckeskärl'; med 'Óðins dryckeskärl' kan också innehållet metonymiskt åsyftas; då är vi framme vid välkända kenningar för dikten som syftar på diktarmjödets, och dikternas tillverkare är diktaren). Man kan jämföra *rimsmed* på svenska.

Andra huvudord som används är *skekkir* 'tillverkare', som i *bragsmiðar skekkir* 'diktkonstens tillverkare'. Den skald som diktar smådevers kan kallas *drafníða smiðendr* 'tillverkare av skräpnidvers'. Mindre tekniska beteckningar av liknande slag används också, såsom *skreytir* 'prydare', 'utsmyckare' (*skreytir vísu* 'diktens utsmyckare', 'den som åstadkommer en vacker [el. välformad] dikt'), *bragar greiðir* 'ombesörjare av dikt', 'diktare'. Fvn. *smið* är verbalsubstantiv till *smiða*, *bragr* betyder 'dikt' och *bragsmið* blir följaktligen 'diktning' ('diktillverkning').

I de senaste exemplen har bindningen av dikten till hantverksaspekten betonats (poeten Jesper Svenbro har för övrigt i sin egen diktning anknytning till samma motiv, t.ex. i Golvläggardikt, som ingår i diktsamlingen Svenbro 2020; dikten äv. publ. som Svenbro 2019). Men detsamma gäller även när det uttryckligen är »den poetiska konsten» som är aktuell. I följande utdrag åkallas det som hos irerna hette *aí*, vilket avser just den poetiska konsten (Binchy 1978:1128 ff. och 1129.11 ff.; analys och diskussion i Breatnach 1981:58 f. samt Watkins 1963:239 f.):

fo chen aí
ilchrothach ilgnúisech ilbrechtach
bé sóer sonaisc

'Welcome, poetic art,
of many forms, many faces, many spells,
noble, well-linked lady.

ar dligid tuarastal
ar ní tualaing as-rinde cen tuarastal

For she is entitled to reward,
for she does not tolerate telling without
reward,

ar dligid cach aisndis a tuarastal

for every telling is entitled to its reward.'

[...]

fo-glinn fo-glennar
do-eim do emar
for-reith for-rethar
for cúartaib cloth

'She studies, she is studied,
she protects, she is protected,
she proceeds, she is proceeded to
on circuits of fame.'

Här framgår med all önskvärd tydlighet diktningens mångsidiga och genomgripande roll i det äldre samhället och diktningens samhällsuppehållande funktioner, dess djupa förankring i förtrogenhet med hantverket och direkta association med berömmelse — men också anknytningen till mer eller mindre självklara förväntningar om timlig ersättning.

17.2.3. Det mentala undantagstillståndet

Föga förvånande har diktare haft olika beteckningar i olika kulturer och samhällen. Dessa beteckningars bokstavliga betydelse kan avslöja en del om hur man betraktat sina diktare, möjligen också hur de själva velat framstå. Vidare har synen på dem och deras funktioner varierat. Till detta kommer att man inom ett och samma samhälle kan ha räknat med olika typer av diktare, och dessa kan ha haft olika hög (eller låg) status. I några få fall framgår sådana stratifieringar tydligt, t.ex. synkroniskt bland iriska *filid* internt, då de indelas i flera klasser förknippade med olika samhällelig status, samtidigt som man gör skillnad mellan *filid* och barder, av vilka de förra generellt har högre anseende än de senare. Så behöver det emellertid inte ha varit i ett historiskt perspektiv. Diakroniskt tycks barderna ha sjunkit avsevärt längs den sociala rangskalan.

Det är ett mer eller mindre universellt drag i mänskliga samhällen att vissa individer associeras med särskilda funktioner som alla har det gemensamt att de länkas till olika former av mentalt skapande. Om de uppfattas som konstnärer och diktare, siare, präster, schamaner eller trollkarlar kan växla; i den mytologiska världen är ofta dvärgar mästere-smeder. Det diktarna åstadkommer likställs ofta i många avseenden med olika typer av hantverk (inklusive konsthantverk; se föregående avsnitt 17.2.2, s. 600 ff.). Diktning liknas i olika sammanhang vid vävning, skeppsbyggnad eller smideskonst. Då verkar det vara själva konstfärdigheten som är bärande underlag för jämförelsen (liksom för beteckningen *smiðr* i fornvästnordiskan, nisl. *smiður*). Man sysslar med något som inte alla behärskar.

Det tycks vara ofrånkomligt att det som vi skulle kalla konstuppfattning lyder under andra värderingar i äldre samhällen än hos oss. Det brukar framhållas att föreställningen om det originella, skapande geniet är en produkt av romantikens konstutövning och epokens teoretiserande

kring konstens roll och uppgift. Denna bild har sedan i stort sett varit den förhärskande. I äldre samhällen är konsten som estetik ofta underordnad andra syften, vilket inte hindrar att dess utövare har hög status. Vad Västvärldens nutida människor också måste väga in när de bedömer äldre tiders mentalitet är modernismens och individualismens mellanliggande genombrott samt redan upplysningstidens och renässansens betydelse för mentalitetshistorien, kanske i synnerhet vad kristendomens införande inneburit. Äldre konstupövning tangerar ofta religionens sfär.

Variationer i individuell läggning och förmåga har alltid gjort sig gällande. Detta har sannolikt också alltid uppmärksamats och medvetandegjorts, och det iakttagbara faktumet har förklarats på olika sätt. Därvidlag har förklaringarna varit beroende av andra övergripande faktorer, t.ex. religiösa föreställningar. Den i ett eller annat avseende exceptionellt begåvade har ansetts vara särskilt gynnad av gudarna. När den speciella förmågan förutsätter lång upplärningstid, kanske i nära samverkan med en äldre mentor, förstärks intrycket av systematisk invigning i för andra okända ting. Dessa ting omges gärna av en alldeles särskild nimbus, just genom sin exklusivitet och oåtkomlighet för de flesta. Reaktionen inför det okända kan pendla mellan beundran och vördnad å ena sidan, misstänksamhet, oro eller skräck å den andra. Man rör sig i mentala skikt som också gärna aktualiseras i samband med religionsutövningen. Föreställningar om liminala tillstånd kan spela in.

De som ansvarar för verksamheter som de antydde — ofta mer eller mindre obegripliga för omgivningen, samtidigt som alla visar beundran och respekt inför dem — får lätt en särställning inom samhället. Detta gäller både den strukturellt urskiljbara rollen och den enskilde som representerar eller innehar denna (se det avslutande stycket i avsnitt 17.2.1, s. 590). Ibland förenas flera olika funktioner i en och samma roll. Därför är det ibland svårt att definiera vad sådana funktioner mera detaljerat innebär, ännu svårare att på ett rättvisande sätt likställa rollen med motsvarigheter i det moderna (västerländska) samhället. Man är nästan dömd att dra etnocentriska (och därmed oriktiga) slutsatser. Man kan här jämföra antropologens problem att beskriva främmande samhällen inifrån, en nödvändighet som framstått klart först ganska sent, även för verksamhetens utövare (se t.ex. Hammond [1964] 1968a).

De nämnda rollerna fungerar dessutom inom samhällen som i sina grunddrag skiljer sig från vårt, där trots allt rationalismen drivits långt (med vissa motsatta tendenser på senare tid). Socialt sammanhållande och strukturerande samhällsuppbyggande principer styrs i många gamla kulturer av nedärvda trosföreställningar och religiöst grundade bruk. Oavsett hur man ställer sig till den evolutionistiska aspekten, kan olika

former av animism och totemism där ofta urskiljas. Mycket kortfattat och överförenklat menas med animism en idé om att hela världsalltet är besjälat — inte bara människor, djur och växter, som allmänt anses ha liv, utan även sådant som vi brukar betrakta som döda ting. Detta gäller stort och smått, från himlakropparna till minsta sandkorn, naturfenomen som molnen, vinden, regnet osv., allt, övernaturliga varelser inräknade.

Om det är principiellt samma själ som anses genomsyra allt, blir också allting besläktat. Själen är odödlig. Man tror att de dödas själar lever kvar efter det att kroppen dött. Vidare kan varje själ stå i förbindelse med andra själar, vare sig dessa hör hemma i levande eller har lämnat döda — tillfälligt eller permanent. De dödas andar kan vara till hjälp, men om de inte behandlas på rätt sätt kan de också bli ett hot. De kan uppenbara sig i form av hjälpandar eller destruktiva demoner och inverka på de levandes tillvaro, så det gäller att de är välvilliga. Fientliga andar måste bekämpas. Vissa människor anses kunna påverka andarna, så att dessa i viss mån kan styras viljemässigt. På så vis kan de mobiliseras både positivt och negativt, så att de blir till glädje eller men för (vissa av) de levande. Andar anses också kunna engageras som motkrafter till hotande onda andar.

Med totemism avses tankar om att människor står i särskild förbindelse med djur, växter eller andra naturföreteelser (två grundläggande verk är Frazer 1910 och Lévi-Strauss 1962). Många individer, hela släkter eller klaner, kan förenas genom att de har samma totem. Deras totem uppfattas ibland som en beskyddare, som de vid behov kan vända sig till för bistånd, men skall nog snarare ses som en kopia av dem själva (eller vice versa). Ett slags identitet föreligger åtminstone i viss mån mellan den enskilde och dennes totem.

Föreställningarna om sådana personliga följeslagare kan variera, liksom givetvis vilka beteckningar man använder för dem. *Totemism* är snarast en sammanfattande term för ett förhållningssätt. Några exempel på benämningar för en sådan personskugga följer strax nedan (alternativa folkbeteckningar föredras nu i flera fall framför de angivna, särskilt av de berörda, men de som används här är de som är kända från facklitteraturen):

baohi'gan (penobscot, algonkinspråkig stam i nordöstra USA och sydöstra Kanada; Speck 1919:253);

choppenih (mandaner, siouxspråkig stam i North och South Dakota; Frazer 1910:401);

damagomi (achomawi, nordöstra Kalifornien; Eliade [1951] 1972:105);

enen (tjuktjer, paleoasiatiskt folk i nordöstligaste Asien; Czaplicka 1914:169);

nigouimes (ojibwa, algonkinspråkig stam, bosatt i ett stort område norr, väster och öster om de Stora sjöarna; Lévi-Strauss 1962:18);
okki (huroner, irokesstam i Ontario; Frazer 1910:375);
seon (burjater, östligt mongolfolk i södra Sibirien; Lommel 1967:108);
sulia (salish, stammar i nordvästra USA och sydvästra Kanada; Frazer 1910:429);
syvén (goldi, det tungusiska nanaifolket med mandsju-tungusiskt språk, bosatt i Amurbäckenet; Eliade [1951] 1972:71);
tamanowash (chinooker, stammar i nordvästra USA; Frazer 1910:408);
tsentsak (jívaro, ett folk i Ecuadors och Perus Amazonasområden; Harner 1973:119; jfr Harner [1962] 1968);
tunraq (netsilik, inuitfolk i nordvästligaste Kanada; Balikci 1970:203);
yekyua (jakuter, turkisk-tatariskt folk i östra Sibirien; Czaplika 1914:182; Eliade [1951] 1972:89 uppger *ie-kyla*).

Man kan med olika metoder träda i förbindelse med sitt totem precis som med andar av olika slag. I vissa samhällen finns det specialister, som har en särskild uppgift att begagna sig av andarnas makt. Den religionsvetenskapliga termen för en sådan person är *schaman*, en beteckning som hämtats från vissa prototypiska schamanistiska samhällen (se strax nedan).

Ett schamanistiskt samhälle förutsätter en animistisk grundinställning. Världen befolkas förutom av de vanliga varelserna av diverse osynliga andar och olika andra krafter, t.ex. förfädernas själar. Schamanens roll baseras på behovet av att skaffa sig inflytande över andarna, så att dessa antingen kan tas som allierade eller så att onda andar kan förhindras att utöva sin ondska mot schamanens folkgrupp. Den världsbild man håller sig med innebär att den vanliga sinnevärlden har ett komplement i form av en drömvärld, som vanligen uppfattas som överordnad den verkliga världen, eftersom allt styrs från drömvärlden. Det australiska aruntafolket (nu hellre: arerrete) har en beteckning, *djugurba* 'drömtid', som i viss mån kommit att fungera som allmän fackterm för fenomenet i fråga (Strehlow 1907–1920, Spencer & Gillen 1927). Till drömvärlden räknas inte bara den synbara verklighet som träder en till mötes i drömmar utan även det inte längre helt gripbara förflutna samt det tillkommande, ännu inte förverkligade. Drömtiden är egentligen inte tidsrelaterad utan är mer allomfattande. Traditionella samhällen har således ingen historieuppfattning i vår mening, som ju förutsätter en början och ett slut.

Fysiskt räknar man ofta med att världen har en mittpunkt (lat. *axis mundi* 'världens axel'; Eliade 1951), som allt grupperas kring. Det är denna världsuppfattning som urinnevånarna i sydvästra USA företräder (se avsnitt 16.2.2, s. 543 f.). Inte sällan tänker man sig världen som en påle, pelare eller ett träd, världsträdet, med rötter, stam och krona. Ofta

kan en svävning i uppfattningarna urskiljas, så att man koncentrerar sig på själva mittaxeln eller anlägger ett bredare perspektiv och inkluderar hela världsalltet i samma bild. Föreställningen om världsträdet inbjuder till det senare alternativet, så att trädet symboliserar hela tillvaron.

Schamaner använder sig av särskilda tekniker för att nå fram till drömvärlden (översiktligt om de australiska aboriginernas drömvärld se Stanner [1956] 1968). Dessa kan innehålla många komponenter men i allmänhet utmärks de av vissa återkommande typiska drag. Fundamentalt är att schamanen själv (ibland med vederbörlig hjälp från olika assistenter) genom olika hjälpmedel försätter sig i ett transliknande tillstånd. I detta drömtillstånd antas schamanen färdas mellan den verkliga världen och drömvärlden. Schamaner har i litteraturen haft många olika beteckningar, såsom *medicinman*, *häxdoktor* eller *trollkarl*, men en ganska korrekt term skulle kunna vara *drömmare* eller *drömfarare* (jfr Glosecki 1989:32), en som passerar trösklar till liminala tillstånd.

Termen *schaman* återgår på ett tungusiskt ord som betyder 'den som vet'. Detta kan låta som om betoningen ligger på intellektuella företreden, men man skall betänka att det schamanen vet omfattar en mycket varierad kunskap. (Tunguser kallas numera evenker, efter deras egen beteckning.) Givetvis har schamanen också olika beteckningar i olika berörda kulturer. Dit hör:

abassy keiktah (jakuter, se ovan; Czaplicka 1914:183);
angatkok (netsilik, se ovan; Balikci :225);
baksha (kazaker-kirgiser; Chadwick 1952:53);
enenilit (tjuktjer, se ovan; Czaplicka 1914:169);
hala (semang, folk med austroasiatiskt språk på Malackahalvön; Eliade [1951] 1972:337);
kam (sagajer, turkspråkigt folk i södra Sibirien; Dioszegi 1960:52 ff.);
kaula (marquesas, polynesiskspråkigt folk i Franska Polynesien; Chadwick 1952:25);
manang (sjödajaker, nu iban, en del av dajakerna på Borneo; Eliade [1951] 1972: 350);
mandwa (gandafolket i Östafrika; Chadwick 1952:32);
mulla-mullung (wiradjuri, australiskt folk i New South Wales; Halifax 1979: 53);
nat kadaw (burmeser; Spiro 1967:205);
nga (tavgisamojeder, nu nganasaner, samojedfolk på Tajmyrhalvön; Halifax 1979:37);
noaide (samer; Collinder 1949:148);
panu (canelos, folk i Amazonas; Harner 1973:119);
paxala (kwakiutl, stam på Vancouverön och i västligaste British Columbia; Gunn 1966:705);
pujai (kariber, arawakspråkigt folk i nordöstra Sydamerika; Eliade [1951] 1972:127);

ska'agas (haida, kustfolk i södra Alaska; Gunn 1966:705);
swanassu (tsimshian, kustfolk i norra British Columbia; Gunn 1966:705);
sxwelem (salish, se ovan; Gunn 1966:705);
uwisin (jivaro, se ovan; Harner 1973:116 f.).

Den religionshistoriska diskussionen har delvis gällt frågan hur schamanism skall definieras och huruvida en viss kultur verkligen visar prov på schamanism eller ej. Uppräkningen ovan kan sägas på sin höjd ha kuriosaintresse för den mera allmäninriktade läsaren, men den illustrerar hur en lång rad funktionärer inom olika samhällen kan sammanfattande betraktas som schamaner. Detta underlättas om man släpper kravet på exakta definitioner och i stället urskiljer typiska karakteristika, som tenderar att återkomma i schamanistiska samhällen (detta är det sätt att arbeta som Glosecki 1989 valt, starkt lovordat av Donald K. Fry i hans förord till boken). Dragen behöver inte alla finnas tillsammans utan kan ingå i olika konstellationer. De enskilda beteckningarna ovan är således bara närmevärden; wiradjurifolkets *mulla-mullung* är inte identisk med jakuternas *abassy keiktah* eller kwakwaka'wakwfolkets (tidigare kwakiutl) *paxala*.

Från den föregående diskussionen om diktare känner man igen föreställningen om att vissa individer har en till synes övernaturlig förmåga, som ger dem tillgång till särskilda insikter. Därför har de också liknats vid såväl präster som magiker. Schamanism kan utövas av både kvinnor och män men i praktiken oftast av män. Enligt egna berättelser förflyttar de sig mellan olika världar, ofta så att upplevelsen innebär att de verkligen passerar någon form av tröskel. Det kan vara fråga om att komma i besittning av kunskap eller ren information som kan vara praktiskt användbar i den verkliga världen och vägleda folk i dagligt liv, såsom att utröna något om viltets vägar eller finna bördig mark. Schamanerna uppträder också som helare eller ett slags primitiva läkare. Till de mer esoteriska uppgifterna hör att föra de dödas andar till den andra världen, så att dessa inte osaliga stannar kvar på jorden. Det kan också röra sig om att själv bekämpa onda andar eller att uppbåda hjälp i andevärlden mot hot av olika slag (inklusive illvilliga andar).

För att uppnå det nödvändiga transtillståndet använder schamanen tekniker som kan innehålla allt från hallucinogena droger till monoton, rytmisk musik av skilda slag (gärna trummor) och sånger, inte sällan även dans. Olika tekniker kombineras gärna. Själva upprepningen är det gemensamma draget, vare sig den tar sig uttryck i sång, trummande eller dans; intrycken förstärks av drogerna, ljussättning och annat. Ofta är syftet med förpassningen till den tidlösa drömvärlden att upptäcka allehanda samband, t.ex. orsaker till någons sjukdomstillstånd. Helande kan

vara — och är oftast — det direkta, praktiska målet för verksamheten. Från sin avslöjande utsiktspunkt i drömvärlden tror sig schamanen aktivt kunna påverka andarna att ingripa i händelseutvecklingen i den verkliga världen. Detsamma tror den grupp schamanen är satt att tjäna.

I schamanistiska samhällen har schamanen oftast ett mycket högt anseende, som ibland kan överträffa den verkliga hövdingens. Den sistnämnde behöver inte ha fått sin ställning genom personliga egenskaper och kvaliteter utan kan bara ha stått i tur genom släktskap e.d. Rekryteringen av schamaner kan däremot tillgå på olika sätt. Även i det fallet kan släktskap med en tidigare kollega spela in. Ännu mer aktade blir i allmänhet de som kallats till sin schamanfunktion genom en vision eller någon omvälvande personlig upplevelse. Ofta anses då andarna ha utvalt schamanen (på ett eller annat sätt), och det är normalt att denne slutgiltigt når sin position genom någon form av vanligen påfrestande invigningsrit (som representerar ännu en tröskel som skall överstigas).

Genom sin speciella verksamhet omges schamanen naturligen av en viss mystik, men det kan också finnas andra grunder; schamanen är ofta själv en särling i något avseende. »It is the physical—sometimes also the cultural—outsider who may be selected to relay the god's message to the community», säger DuBois (1999:54). På så vis är schamanen gärna någon som redan genom sin personliga framtoning drar uppmärksamheten till sig.

Därmed har några av de typiska drag som kan (bidra till att) utmärka schamanism antytts. De kan sammanfattas sålunda (jfr Glosecki 1989):

- Ett animistiskt samhälle förutsätts.
- Schamanen söker vissa drömliknande tillstånd, som kan betecknas som extatiska, men som inte skall likställas med rubbad mental balans.
- Schamanen upptas i sin funktion genom en särskild initiationsrit.
- Schamanen träder i förbindelse med andar.
- Schamanen står i ett särskilt nära förhållande till andliga följeslagare, som kan vara djur men även växter, mineraler, himlakroppar e.d.
- Syftet med schamanens verksamhet kan bl.a. vara terapeutiskt.

Vart och ett av dessa drag kan ta sig olika uttryck. De behöver inte alla vara urskiljbara (eller lika tydliga) samtidigt (dvs. de förutsätter inte varandras närvaro), och de kan också ingå i olika konstellationer. Schamanens framtoning kan skifta mellan olika samhällen. Ofta visar schamaner också stora personliga olikheter.

En banbrytande beskrivning av schamanistiska bruk och schamanistiska samhällens karakteristika är Mircea Eliades vid det här laget närmast klassiska arbete (1951). En ganska stor uppsättning drag uppfattas numera som typiskt schamanistiska, även om den schamanism som präglar det enskilda samhället sällan innehåller alla dessa drag. Man har också velat påvisa schamanism i äldre, endast historiskt kända samhällen. Dessa är då i växlande grad urskiljbara i olika former av vad man skulle kunna kalla artistisk kvarlåtenskap (såsom bildkonst och litterära arbeten), men de kan också ha levt vidare i allmänna seder och bruk.

Stephen Glosecki (1989) (i sällskap med flera andra) försöker just spåra drag av schamanism i den fornengelska diktningen. På grund av det tidiga och effektiva kristnandet av det anglosaxiska England — och inte minst den under lång tid från den engelska kyrkans sida bedrivna systematiska utrotningen av hedniska reminiscenser — är det endast i undantagsfall som typiska sådana spår har bevarats. Genom noggrann analys kan de ändå ofta urskiljas, menar Glosecki (och detsamma gäller egentligen hedniska inslag över huvud taget i den ganska grundligt kristna fornengelska poesin; se vidare avsnitt 19.2.2, s. 704 samt t.ex. Niles 1991, men jfr Wormald [1991] 2000:6). Vad mera är: motsvarande drag är mycket tydligare i det nordiska materialet (även om den fornengelska litteraturen upptar Gloseckis huvudintresse). Glosecki hyser inget tvivel om att den äldsta bevarade nordiska litteraturen helt klart återspeglar schamanistiska drag i det samhälle som skildras (avsnitt 19.2.3).

Till dem räknar han den fornvästnordiska fylgjans animistiska bakgrund och kanske bärsärkarnas totemism, drömmarnas ofta avgörande betydelse i sagalitteraturen och många förbryllande inslag i Eddadiktningen, som blir bäst begripliga om de sammanförs med schamanism. I synnerhet framstår vikingakulturens högste guds, Óðins, karaktär och åtgöranden i en dager som gör honom till en typisk schaman: han byter hamn (dvs. yttre gestalt), flyger i fågelskepnad eller ringlar som en orm mellan världarna, hans beteende när han hänger på trädet i Hávamál str. 138–139 överensstämmer med en schamans initiationsrit (bl.a. de nordamerikanska slättindianernas; se t.ex. Hultkrantz 1979), själva existensen av ett världsträd pekar i samma riktning; i den fornvästnordiska diktningen spelar Yggdrasils ask en väsentlig roll. I nutida svenska avser *ask* en särskild trädart, men i fornvästnordiskan är betydelsen mera allmän: 'träd' (se vidare avsnitt 21.3.2).

Det är inte bara den högste guden som ägnar sig åt hamnbyte, utan detta är ett vanligt fenomen bland både gudar och gudinnor (jfr Freyjas fjäderhamn) och mer mänskliga varelser (t.ex. de till sitt väsen obestämda kvinnor som i Völundarqviða tagit av sin svanhamn och lagt den

på marken medan de badar). Inte minst mästersmeden Völundr själv, som konstfärdigt framställer fågelvingar på vilka han svingar sig upp till höga rymder och flyr från sitt fångelse, kan därigenom föras till samma domäner. Man har ofta pekat på den ganska noggranna beskrivningen av sejdkvinnan Þorbjörg och hennes seans i Eiríks saga ins rauða. Þorbjörg kallas *litilvölva* 'liten sierska', och hennes framträdande röjer tydligt schamanistiska drag. Här rör det sig i så fall om en kvinnlig schaman, långtifrån den enda kvinna i den fornvästnordiska litteraturen som visar sådana färdigheter.

Den nordiska sejden har utförligt undersökts i första hand av Dag Strömbäck (1935). Man har fört långdragna diskussioner kring sejden, dess natur, huruvida den verkligen var en form av schamanism osv. Detta är något av en strid om påvens skägg. Detsamma kan sägas om debatten varifrån de hedniska nordborna i så fall skulle ha fått sin schamanism. De fast etablerade traditionerna om samernas trollkunnighet har åberopats, och många har velat se de schamanistiska dragen i den gamla nordgermanska kulturen som påverkan från samiskt håll. Samernas kultur ingår i sin tur i den närmast cirkumpolara kulturtradition som bland annat innefattar schamanism. Den samiske nåjden anses allmänt ha varit en schaman (sam. *noajdde* el. *noaidi* har sammanställts med fi. *noita* 'den kloke').

Med en äldre syn på folk, primitivitet och annat har influenser utifrån varit den enda möjliga förklaringen till de nordiska schamantendenserna. Inget hindrar emellertid att den typ av stamsamhällen som de förhistoriska germanerna levde i visade schamanistiska drag. Förutsättningarna fanns onekligen (inte minst med en tämligen genomförd animistisk världsuppfattning), och många spår pekar just i den riktningen. I så fall är det inte heller något som hindrar att liknande drag ännu tidigare varit en naturlig del av flera av de s.k. högkulturer som utvecklas i äldre tid.

Dessa argument skall inte överbetonas här. Inte ens Glosecki (1989) vill driva saken till sin spets, trots att hans huvudärende är att påvisa rester av schamanistiska föreställningar i den bevarade fornengelska litteraturen. Även som icke-specialist på det området anar man att hans idéer i sin mest konsekventa version är starkt kontroversiella (jfr t.ex. Wormalds skepsis i referensen på s. 609). Inte heller är det meningen att här bädda för ett svepande påstående om att Varinn skulle ha varit schaman. Många religionshistoriker av idag tycks för övrigt visa en viss skepsis inför begreppet schamanism och dess förklarande kraft. Men det bör ha framgått att det finns underlag för antaganden om socialt etablerade roller som skulle kunna kasta ljus över dem som var inbegripna i

Rökstenens tillkomst — om man bara kunde någorlunda säkert fastställa vad dessa roller innebar.

Olika former av »trolldom» har tillämpats i Norden, oavsett hur man ser på dess exakta natur. Genom kyrkans fördömande attityd finns det nu allvarliga brister i förståelsen av denna verksamhet. I särklass bäst dokumenterad är den i det isländska källmaterialet, där det talas om *fiolkyngi*, *galdrar*, *seiðr* och annat. Isländska magiker i de isländska texterna har utförligt belysts närmare av François-Xavier Dillmann (2006). Hur speciella dessa är i Norden är det svårt att avgöra. Inte heller hur de förhåller sig till andra schamanliknande specialister i olika samhällen kan bestämmas med säkerhet (jfr Hultgård 2007).

Mästersmeden Völundr skymtade hastigt alldeles nyss. Även smeden är en figur i den äldre mytbildningen som har en alldeles särskild framtoning. Hans yrke är den utvaldes, den särskilt upplärdes, den som fått insikter i en konst som de flesta inte kan utöva och vars resultat den stora mängden bara kan beundra. Sådillvida liknar smedens situation schamanens. De båda funktionärerna omges av en liknande nimbus. I den nordiska litteraturen har såväl smeder som trollkarlar dessutom gärna samisk anknytning. Åtskilliga sejdkunniga i den fornvästnordiska diktningen har »finsk» bakgrund, och det sägs att själve Völundr är av »finsk» (dvs. samisk) familj.

Den fornengelska diktningen återkommer ständigt till förunderligt utförda artefakter, som gärna framställs som underbara konstföremål även när de har klart praktiska ändamål. I Beowulf finns ofta en »aura of mystery surrounding the work of great smiths» (Hauer 1978:254), och sådana dyrbarheter uppehåller sig diktaren gärna vid utförligt. Glosecki (1989:133) pekar också på Wiglafs storögda entré i drakens hög, där han möts av obeskrivliga skatter (Beowulf v. 2767–1771, längdmarkeringar uteslutna; sv. övers. Collinder 1954, radarrangemanget harmoniserat):

<i>Swylce he siomian geseah</i>	<i>segn eallgylden</i>
<i>heah ofer horde,</i>	<i>hondwundra mæst,</i>
<i>gelocen leoðocræftum:</i>	<i>of ðamleoman stod,</i>
<i>þæt he þone grundwong</i>	<i>ongitan meahte,</i>
<i>wræte giondwlitan.</i>	

’Där såg han också hänga ett härtecken av guld,
högt över skatten, ett handaslöjdens under,
flätat med fingerlist — ett flödande ljussken
spreds, så att han såg hinsides det smycket
jordhögens innandöme.’

Översättningen är något ungefärlig, men *hondwundra* motsvarar mera exakt 'handunder', *leodocraftum* 'ledkraft', 'fingerfärdighet' och *wraete* 'konstarbete'. Man kan också lägga märke till sammansättningen *grundwong* eg. 'markslätt', här väl snarast 'marken'.

»Smeder och schamaner kommer från samma bo», sägs det i ett jakutiskt talesätt. Detta återberättas av Eliade (påpekad av Glosecki 1989:223 fotnot 11). West (2007:154 ff.) framhåller också den gudomlige smeden med sina unika egenskaper, vilken förser gudavärlden med särskild utrustning. Völundr hör inte till gudarnas skara, men han sägs vara associerad med alverna. I den nordiska mytologin är det ofta dvärgar som villigt eller motvilligt tillverkat de särskilt märkvärdiga smidesföremålen.

Vi minns påpekandet hos DuBois om sejdare, schamaner och andra som fysiskt och socialt avvikande. Völundr är svårt invaliderad, men han flyger likt en Daidalos högt på egenhändigt tillverkade vingar. De grekiska gudarnas mästersmed Hephaistos är halt liksom kirgisernas legendariske smed Tökör. Sigurds fosterfar, smeden Reginn, är (som påpekas av Glosecki 1989:134) gåtfull, opålitlig och med anor i en mytisk familj, där fler än en ägnar sig åt hamnskifte. Smedernas verksamhet har varit aktad, men den har samtidigt fyllt allmänheten med misstänksamhet och kanske lite skräck vid sidan av oförställd beundran. Just den sammansatta bilden är typisk. Ännu Þórgrímr nef, som i Gísla saga Súrssonar smider om det olycksaliga svärdet Grásiða till ett spjut, är också en sejdare och avrättas på dessa grunder. Samtidigt har smederna som skickliga yrkesmän nära anknytning till diktarna.

* * *

Så vem var då Varinn? — Vi vet inte om han kallades *skald*, *pulr*, *goði* eller hade någon annan av de titlar eller beteckningar som man tycker sig kunna ana bakom den vikingatida rökridå som senare trosövergång, systematiskt motarbetande från den nya lärans företrädare, förnekelse och förträngning av minnen, naturlig glömska, medveten eller omedveten förvridning av den gamla bilden osv. har nedsänkt mellan oss och den forntida verkligheten. Antagligen är den verkligheten hopplöst förlorad och kan inte återskapas mer än hjälpligt i fantasin, och fantasin är ofta bedräglig, till och med bedrägligare än minnet. Men vi vet — eller kan dra slutsatsen — att Varinn var en runmästare (en *erilar*?), kanske inte i samma mening som Asmundr Karason, Livsten eller Öpir, som uppenbarligen drev ett slags affärsverksamhet i runstensbranschen, men i praktiken: mästare i runornas konst, vare sig han huggit själv eller inte.

Därmed var han en som kunde »sätta runorna rätt», han var förtrogen med den ursprungligen mycket exklusiva konst, skrivkunnigheten, som så småningom — men först långt senare — utvecklades till ett alldagligt kommunikationsmedel, som vi nu för tiden normalt knappast ens reflekterar över som sådant utan bara använder på ett självklart sätt — för de mest profana ändamål. För Varinn hade beteckningen *runar* säkert ännu inte förlorat sitt samband med betydelsen 'hemlighet' (jfr Malm 2010) utan kunde förmodligen likställas med de *fornir stafir* som Vafþrúðnir talar om, och de hörde hemma inom samma semantiska fält (för att inte säga kraftfält) som de minnen Varinn själv hänvisar till.

Varinn var inte vem som helst, inte ens vilken storman som helst. Han hade av allt att döma en speciell samhällsfunktion, som krävde särskilda kvalifikationer och viss invigning — och han kunde sitt jobb. Det han har presterat visar att han var en mästare i sitt skrå. Vilka tekniker för att nå detta resultat — förutom skicklig hantering av mejseln eller pikhammaren (om han högg själv) — han använt sig av, undandrar sig vår bedömning. Men man kan förutsätta att den attack mot hans hjärtpunkt som han upplevt har lockat fram allt som stod i hans makt att utveckla.

Möjligen kan man avslutningsvis dröja något vid namnen *Vāmōðr* och *Varinn*. Det har ofta framhållits att dessa namn är mycket ovanliga vart och ett. Desto mer anmärkningsvärt kan det tyckas att de burits av far och son. Någon gång har det till och med ifrågasatts om det över huvud taget är riktiga namn som använts av verkliga människor. Fast det är väl att gå för långt — de står ju att läsa på stenen.

Det är sant att namnet *Varinn* enbart är känt från den halvmytiska litteraturen (den poetiska Eddan). *Vāmōðr* är uteslutande bekant från Rökstenen (se Widmark [1992] 1993). Båda är sålunda främmande fåglar i den nordiska namnsvärmen. Det finns en intressant parallell till detta förhållande. På U 668 Kålstastenen uppges två bröder ha rest minnesmärket efter sin far. Inskriften lyder:

† stærkar · auk † hioruarþr † letu · reisa · þensa · stein at † faður sin keira †
sum † uestr † sat † i þikalipi · kuþ hialbi salu

Stærkarr ok Hiorvarðr letu ræisa þænnsa stæin at faður sinn Gæira, sum væstr sat i þingaliði. Guð hialpe sjælen.

'Stärkar och Hjorvard lät resa denna sten efter sin fader Geiri, som satt västerut i tingalidet. Gud hjälpe själen.'

År 1018 hemförlovades större delen av de nordiska trupper den danske kungen Knut använt sig av vid erövringen av England. Enligt olika källor skall Knut därefter bland sitt eget folk ha rekryterat ett verkligt

elitförband på 3 000 man, som han själv kallade *þingalið*. Den som ingick i detta betecknades som *þingamaðr*. På stenen sägs det så tydligt man kan begära att upplänningen Geiri varit en sådan, antagligen i ungdomsåren. Stenens tillkomsttid faller inom Anne-Sofie Gräslunds ornamentikperiod Pr 3, dvs. under tiden efter mitten av 1000-talet (Gräslund 1990–1992).

En annan sten från samma plats är nu förlorad men lyckligtvis väl dokumenterad, även vad inskriften beträffar, genom tillförlitliga avritningar. Inskriften har haft en likartad lydelse som den förut nämnda:

**sterkar auk · hioruarþr · litu · reisa · þinsa · stain eftir · kisl · broður ·
sin · kuþ hialbi · antini uisti nuk · ufaih · þeir hieku**

Stærkarr ok Hiorvarðr letu ræisa þænnsa stæin æftir Gisl, broður sinn. Guð hialpi andinni. Viseti ok Ofæigr þæir hioggu.

’Stärkar och Hjorvard lät resa denna sten efter Gisl, sin broder. Gud hjälpe anden (dvs. själen). Visäte och Ofeg, de högg.’

Denna sten är således rest av samma bröder, i detta fall inte efter fadern utan efter en tredje bror. Av allt att döma har båda Kålstastenarna varit runristarna Visätes och Ofegs gemensamma verk. Kanske har de efterlevande bröderna Stärkar och Hjorvard låtit resa stenarna i stort sett samtidigt, en över brodern, den andre över fadern. Båda dessa föremål för stenresande bör ha varit döda när inskrifterna kom till, annars hade även den av dem som ännu levde varit nämnd på stenen över den andre. Det är inte otroligt att stenresandet skedde ungefär samtidigt, av likheterna i formuleringarna att döma.

Tingalidet upphörde slutgiltigt 1035. Geiri har således varit Knuts man någon gång mellan 1018 och detta årtal. Om han dött ett par decennier senare eller bara fått sin sten då, kan inte avgöras. Den andre döde, Gisl, har sannolikt varit hans äldste son, med tanke på namnallitterationen *Geiri–Gisl*. Så långt är allt normalt i sitt slag.

Det är de kvarvarande brödernas namn som förbryllar. Dessa är för övrigt bara kända från den nordiska hjältesagan i isländska skrivares tappning. Kämpen Starkaðr har fått en egen saga av det mera fabulerande slaget (ingår i Gautreks saga, sv. övers. Malm 1990), och en Eddadikt handlar om en Helgi som är son till en Hiorvarðr, varför han är känd under namnet Helgi Hiorvarðzon. Lind (1905–1915) räknar upp en lång rad namn ur den nordiska mytologin och legendhistorien men konkluderar också: »Att namnet burits även av historiska personer, synes framgå av ett par sena norska fall» (Lind 1905–1915:sp. 549 f.). Han noterar också det svenska runbelägget på Kålstastenarna. Något liknande gäller

för namnet Starkaðr (med olika varianter). Utanför de litterära källorna är det bäst företrätt på Island, knappast alls i Norge. Det svenska runbelägget saknas därför hos Lind.

Till detta kan fogas att namnet *Hiorvarðr* ursprungligen tycks höra hemma i den danska kungasagan. Det nämns i Beowulf (rad 2161) i formen *Heorowearð*, där det bärs av kung Hroðgars brorson. Den mest kände skjoldungen (dvs. dansk kungaättling) i den nordiska kungasagan är emellertid Hrólfr kraki, som under namnet *Hrōþulf* spelar en viktig roll även i kvädet om Beowulf. Där är han son till Halga (fvn. *Helgi*), en annan bror till Hroðgar. Kusinerna Heorowearð och Hroþulf är konkurrenter om tronen, och i den nordiska Hrólfs saga kraka blir en Hiorvarðr Hrólfs baneman.

Kan den uppländske hövdingen Geiri efter att i sin ungdom ha tjänat i tidens mest ryktbara elitgarde ha kommit hem och fått ytterligare två söner och uppkallat dem efter två hjältar i de sagokretsar som vårdades inom den krigarkultur varav han själv hade varit en del? Den frågan kan ingen säkert besvara. Man kan rentav hävda att vi nu hamnat i suspekta spekulationer.

Men om så vore att denna idé har något för sig, skulle det också falla väl in i ett mönster som är välkänt från den Vedakultur som tycks ha ersatt Induscivilisationen några tusen år innan Geiri fick sin minnessten rest. Från Vedatexterna kan vi lära att poeter och präster rekryterades och skolades inom särskilda familjer, som hade speciellt ansvar för att dessa traditioner fördes vidare. Något liknande gäller ännu för det forna Irlands *filid*, och systemet drivs där mycket långt, men principiellt samma sak rapporteras om schamaner från Nordamerikas präriekulturer och Amazonas djungelfolk, från den sibiriska tundrans urinnevånare likaväl som från dem man finner i Australiens öknar (Glosecki 1989: 45). Kan Varinn och Vamoðr möjligen ha varit medlemmar av en östgötsk familj med jämförbara traditioner? Var både Varinn och efter honom sonen Vamoðr långvarigt och mödosamt upplärda diktare (i den mening som antytts ovan) med särskilda färdigheter och skyldigheter, vilket fadern får tillfälle att demonstrera när den son som kanske även i dessa avseenden var ämnad att ta över efter honom gick en alltför tidig död till mötes?

Som sagt: detta kan ingen veta, men en del gäckande frågor skulle få sitt svar om det var så. Att båda — eller åtminstone Varinn — innehade en mycket hög rang inom sin krets är högst troligt.



18. Rökstenens språk

Rökstenen är unik, men den har också behandlats som en runinskrift bland alla andra, låt vara ovanligt innehållsrik. I standardverket *Sveriges runinskrifter* intar den sin naturliga plats i den andra delen, den över *Östergötlands runinskrifter* (utg. 1911–1918 av Erik Brate). Där har den fått beteckningen Ög 136 och är inordnad efter sin geografiska belägenhet i förhållande till andra runinskrifter i landskapet. Det är ändå tydligt att Rökstenen inte bär någon ordinär runinskrift. För det första är den i särklass den längsta i sitt slag. Det medför att den till större delen går utanpå den tämligen enahanda information — och vanligen formaliserade organisation av denna — som annars utmärker texttypen i fråga. Merparten av alla runstenar följer något av ett fåtal mer eller mindre stereotypa mönster, och texten styrs av de epigrafiska förhållandena. Rökstenens båda inledande rader är huvudsakligen kompatibla med samma förutsättningar, men resten av texten är till större delen säregen.

Genom den extraordinära textlängden lämnas naturligtvis mer information än vad som är genomsnittligt på runstenar. Denna är inte alldeles lättbegriplig, men på det språkliga planet tycks betydligt fler olika säkert fastställda strukturer föreligga än vad man brukar få tillgång till i de mer begränsade inskrifterna. Dessutom överensstämmer de sistnämnda i så stor utsträckning väl med varandra, att till stor del samma språkliga formuleringar återkommer i dessa. De drygt 3000 vikingatida eller tidigmedeltida inskrifter som bevarats ger oss sålunda god kunskap om ett starkt begränsat antal språkliga konstruktioner (som vi å andra sidan kan vara ganska säkra på). Motsvarande gäller ordbildnings- och böjningsmorfologi, som är mer ojämnt dokumenterad, och vi känner till ett visst ordförråd, ganska begränsat, varav oproportionellt mycket består av egennamn.

Med enbart Rökstenens hjälp ökar kunskapen om tidens språk avsevärt. Det är inte alltid helt nödvändigt att längre utsagor är slutgiltigt tolkade för att man skall kunna dra användbara slutsatser av språkvetenskaplig karaktär (böjningsformer m.m. kan framgå klart även i korta eller ofullständigt bevarade inskrifter). Däremot finns det alltid en risk

att en iakttagen språkform missbedöms även på det formella språkliga planet om den gällande analysen skulle visa sig vara felaktig. Det kan räcka med en ändrad kontext för att en observerad form skall hamna i ett nytt ljus. Vi skall göra ett försök att närmare ringa in Röktexten som det språkliga dokument den är. Som språkforskare finner jag den uppgiften både meningsfull och nödvändig. För många läsare är dock förmodligen själva översättningen det primära. Med den som utgångspunkt kan man ju sedan dra slutsatser av betydelse för litteraturvetenskapen, historiebeteckningen, religionsforskningen och vad det kan vara.

Språkanalysen har emellertid en särskild status i sammanhanget. På den sidan har det i många stycken brustit, såsom bör ha framgått redan av den kritiska genomgången i DEL 2. De flesta som närmar sig Rökstenen torde se den språkliga analysen som enbart instrumentell, som ett sätt att förstå vad där står. För språkvetaren sammanfaller den språkliga granskning av Rökstenens inskrift som är avsedd att leda till själva tolkningen delvis med slutsatsdragningen angående det språkliga system som är representerat i Rökinskriften. När man försöker urskilja det bakomliggande språkssystem som medgivit inskriftens formuleringar, måste man inse att det är just dessa (jämte andra liknande) som i sin tur bildar underlaget för alla slutsatser om det aktuella systemet. De båda aspekterna är således ömsesidigt beroende av varandra. Den välkända forskningsspiralen tar ut sin rätt. Då gäller det att hindra den från att övergå i en ond cirkel.

I denna studie har språkvetenskapens primat hävdats. Det borde vara självklart att man på rent språkliga grunder först fastställer en text och hjälpligt tolkar denna så långt det går med enbart språkliga verktyg. Ett sådant uttalande borde inte uppfattas som utslag av språkvetenskaplig protektionism, som ett hävdande av att Rökstenen enbart är språkforskararnas angelägenhet. Alla vet att det i praktiken ändå alltid behövs mer. Allt filologiskt arbete kräver komplettering i många olika avseenden, ofta av ett fundamentalt slag, innan slutgiltig förståelse av en text kan vinnas. Det målet når man endast med hjälp av sakkunskap från olika håll och med gemensamma krafter. Detta gäller även Rökstenens text.

Men på senare tid har det varit en tydlig tendens i forskningen kring Rökstenen att man betonat andra utgångspunkter än de språkliga. Man har anlagt något särskilt perspektiv eller tänkt sig en speciell social kontext vari runinskriften i fråga varit insatt, man har tagit ett semiotiskt eller multimodalt helhetsgrepp på stenen osv. Ibland har man varit noga med att understryka vikten av att komma bort från en alltför närsynt granskning av textsträngens förlopp från vänster till höger. Detta är lovvärda försök att bryta det dödläge som länge rådde i förståelsen av

Rökinskriften. Man tyckte sig ju ha kommit så långt som var möjligt vad själva den språkliga analysen beträffade. Den resulterande texten tycktes ge ett slags mening i så måtto att verkliga ord kunde urskiljas, och dessa uppfyllde i stort sett kraven på formell korrekthet. När inskriften ändå inte verkade ge någon gripbar mening, måste det uppenbarligen bero på att vi inte hade förstått i vilket sammanhang den skulle infogas. Det gällde således att konstruera sådana möjliga sammanhang.

I dessa hedervärda syften får man säga att den språkliga analysen blev eftersatt. Man tenderade att sublimerar alla svårigheter, mer eller mindre flagranta, som egentligen samtliga framförda tolkningar rymde, och huvudintresset kom att knytas till de kontextrelaterade problemen. Möjligen hoppades man att de språkliga svårigheter som därmed sopades under mattan och som alla rimligen måste ha varit medvetna om innerst inne skulle klaras ut om man bara rätt förstod vilken kontext Röktexten skulle sättas in i. Följden blev att språkanalysen eftersattes till förmån för andra studier.

Det är den skevheten som föreliggande skrift avses rätta till, vilket understryks framför allt av den första volymens uppläggning. Även om det varit en strävan här att den språkliga analysen obrottsligt skall läggas till grund för det vidare resonemanget, har en del ytterligare aspekter efterhand förts in i diskussionen, oftast genom att Rökstenen satts i samband med andra möjliga jämförelseobjekt (dock inte nödvändigtvis runstenar). Med tanke på det behov av specialkunskap som egentligen erfordras, har breddningen av perspektivet inskränkts till ett snävt urval discipliner. Inom dessa hävdar jag inte någon egentlig sakkunskap (inte på några andra områden än det språkvetenskapliga). De nedslag som redovisats skall mest betraktas som exempel på möjliga utblickar. Korrigeringar och kompletteringar från deras sida som förstår bättre än jag själv mottas med tacksamhet.

När det gäller den språkliga analysen, måste jag emellertid förlita mig på min egen erfarenhet och själv ta fullt ansvar. I detta kapitel summeras nu de slutsatser man tycks kunna dra av språkvetenskaplig natur. Språket i Rökinskriften kan betraktas som en tidig form av den svenska som senare under medeltiden finns nedtecknad med latinska bokstäver. I jämförelse med det äldre nordiska språk som anas i inskrifter med den 24-typiga runraden har det avlägsnat sig avsevärt från detta — Rökstensens språk ligger betydligt närmare det väldokumenterade medeltidsspråket (i vissa avseenden kanske framför allt västnordiskan, som har behållit fler ålderdomliga drag än de östnordiska språken). Till det intrycket (nämligen att det verkliga brottet ligger före Rökinskriftens tillkomst) bidrar framför allt de radikala ändringar som inträffat med anled-

ning av eller samtidigt med den s.k. synkopen, som väsentligt fjärrmat språket därefter från det tidigare rådande. Bland annat har synkopen lett till avsevärda reduktioner bland de trycksvaga vokaler (och stavelserna). Reduktionerna har ofta gått ut över ändelsevokaler. Dessa kan ha förkortats varvid följdföreteelser uppstått, men i de mest extrema fallen har hela stavelser till slut försvunnit.

I efterhand ser det ut som om synkopen delvis samverkat med betydande modifikationer av vokalkvaliteten, varav en del sammanfattande betecknas som omljud. Synbarliga samband är i vissa fall mest en följd av den terminologi (och metodologi) som använts. Så är det när man i Axel Kocks efterföljd talar om »bortfallande» och »kvarstående» *i* som verkar omljud (eller inte). Ett teoretiskt samband föreligger endast såtillvida som ett genomfört omljud självfallet har krävt den utlösande faktorns närvaro vid tiden för påverkan. Vad som därefter inträffat beror på andra omständigheter. Huruvida ett *i* kvarstår eller har fallit bort har således i sig inget med själva *i*-omljudet att göra.

Förändringar som dessa har i alla händelser haft långtgående följder, som inte utfallit enhetligt över området, men de har huvudsakligen inträffat innan Rökstenen tillkom. Endast i smärre avseenden skiljer sig Rökspråket fortfarande från den senare gängse fornsvenskan, som ju också uppvisar stor variation. I praktiken kan det skilja minst lika mycket mellan olika varieteter av fornsvenska som mellan en av dessa och det språk som Rökenskriften representerar.

Kapitel 18 är uppdelat i två olika huvudavsnitt. I det första, 18.1, lägger vi fortfarande fokus på det språkliga innehållet i texten, språket på makronivå. Avsnitt 18.2 tar mera sikte direkt på språksystemet, det språkliga byggnadsmaterialet, sådant det framstår i inskriften — eller snarare den form det bildar. Avslutningsvis glider beskrivningen åter över mot den yttre kontextuella ramen kring inskriften, av skäl som framgår.

18.1. Det språkliga budskapet

Enbart med utgångspunkt i själva inskriftens egen text kan man göra vissa iakttagelser angående den strukturella uppläggnings. Rökstenen utgörs principiellt enbart av text i olika former. Om man jämför med en del andra runstenar, noterar man exempelvis avsaknaden av all dekor (som ofta kan antas samverka med texten; se Bianchi 2010). Denna egenskap delar Rökstenen med andra äldre vikingatida runstenar — den

västgötska Sparlösastenen och de gotländska bildstenar som är försedda med runskrift är undantag, medan bildlösa stenar är regel.

Det finns alltså inga igenkännliga bilder som på många yngre runstenar; inte heller tecknens inordning i runband lämnar något utrymme för någon direkt ornering. Annars kan dessa även på ganska gamla runstenar ofta avslutas med åtminstone någon krok eller spiral, såsom fallet är på exempelvis den äldre Jellingstenens baksida (men stenen anses inte vara äldre än ca 950). Inget sådant kan iakttas på Rökstenen. Att de rikt utsmyckade runstenarna, framför allt de uppsvenska med slingrande mönster i karakteristisk djuornamentik, är senare företeelser är allmänt accepterat. En typologisk utveckling från enklare dekor till mera elaborerad, som lagts till grund även för kronologiska bedömningar, kan urskiljas (Gräslund 1990–1992).

Detta betyder inte att det saknas en genomtänkt plan för appliceringen av texten på Rökstenen, inte heller att allt är enhetligt organiserat. Bandens bredd växlar, textens orientering likaså. Runinskriftens övervägande del är utförd med 16-typiga kortkvistrunor, men även i det avseendet finns undantag. Dessa brott mot den överordnade regeln kan gälla enstaka runor (som i den inledande åminnelseformeln) eller längre avsnitt (i textens senare del). Mot slutet förekommer det också tecken som inte kan återfinnas i någon känd version av runraden. Dessa tycks ingå i olika former av chiffer, liksom viss användning av i och för sig igenkännbar skrift, som emellertid inte heller den kan uttolkas på det sätt som vi är vana vid. Även i de senare fallen kan man således misstänka att strängarna i fråga är krypterade.

Vidare tycker man sig märka olika tekniker att ange uppdelning av texten i olika långa, men mer hanterliga delar. Dessa signaleras med varierande medel. Ett är sålunda just användningen av chiffer, såsom redan påpekats. Byte av chiffer tycks sammanfalla med övergång till ett nytt textparti. Ett annat sätt att markera gränser i texten erbjuder användningen av vissa särskilda signaler, t.ex. skiljetecken, vanligen en huggen punkt eller ett litet kors (åstadkommet genom att mejseln tvära egg fått avsätta två vinkelställda märken). Slutligen finns det rent verbala markörer i texten. Dit hör den redan framlyfta formel som kännetecknas av den inledande teckensträngen **sakumukmini** samt i några fall lätt igenkännbara ordningstal.

På det sättet sönderfaller möjligen inskriften i olika delar. Man tycker sig kunna urskilja olika fält. Dessa får en viss strukturerande funktion, och det är viktigt att dessa fält avgränsas korrekt. Huruvida de har någon betydelse för helhetstolkningen kan först därefter bedömas, men att det förhåller sig så är ett rimligt antagande. Därför skall dessa förhållanden

övervägas här närmast. Därefter återvänder vi till den undanglidande formeln för att förhoppningsvis på grundval av den nya information som tillkommit nå längre i riktning mot en slutgiltig tolkning av den. I avsnitt 18.2 är det så dags att analysera de mera utpräglade språkliga egenskaperna hos texten.

18.1.1. Rökstenstextens organisation — ordningen mellan fälten

Den inbördes ordningen mellan de olika teckenförsedda fälten på Rökstenen bör ha viss betydelse — kanske avgörande — för totalförståelsen av stenen. Ingen tolkning av Rökinskriften är fullständig om den inte är i harmoni med och helst förklarar de olika textfält som själva skriftbruket ger upphov till. Det borde ju finnas en mening med dem. De tolkningar som innebär att texten rent fysiskt går framåt lite hur som helst över stenens ytor är inte trovärdiga redan av den just angivna orsaken. Det finns en del tolkningar med dessa underliga egenskaper, även bland dem som föreslagits mera nyligen. Man märker då vanligen att tolkaren gripits av en idé om innehållet, som därefter fått styra läsordningen. Att denna i sådana fall kan bli märklig är förklarligt men inte riktigt acceptabelt, framför allt inte ur metodologisk synvinkel.

Inskriften kan förväntas erbjuda en tydlig textprogression, såsom texter brukar göra. Rimligen sammanfaller den någorlunda väl med en parallell skriftprogression, vilket innebär att den bör avspeglas i den skrivna textens fysiska organisation. Det vore också naturligt om tillägg av en komplikation, t.ex. övergången till ett nytt chiffer, korrelerar med textens successiva fortgång innehållsmässigt. I så fall blir chiffren samtidigt meningsbärande. Detta blir mer trovärdigt än att runmästarna enbart skulle ha velat excellera i sin konstfärdighet, vilket ofta hävdats vara avsikten.

Idealet är att den språkliga tolkningen av textsträngarna och indelningen i de urskilda textfälten stöder varandra och samverkar för något urskiljbart syfte. Om så är fallet ökar sannolikheten för att man funnit en tillfredsställande tolkning. De äldre tolkarna förhöll sig ofta mycket fritt till sina föregångare och föreslog ständigt nya läsordningar. Efterhand började man åberopa »naturliga» läsordningar, vilka ofta likställdes med förmenta »logiska» ordningar, framför allt med hänsyn till hur man tänkte sig att ristningsarbetet »måste» ha fortgått. Med Wesséns tolkning etablerades även läsordningen, som låg ganska fast under en tid, men i takt med att nya idéer på senare tid luftats har man också börjat förhålla sig något friare till den standardiserade läsordningen.

Denna fråga sammanhänger med de nivåer i tolkningsarbetet som Gun Widmark talar om (Widmark 1997:165). Mer än en forskare har uttryckligen understrukit vikten av att tillämpa strikta metoder, men under arbetets gång tycks de flesta fångas av sin egen idé. Särskilt när man närmar sig senare delen av inskriften, blir det därför lätt så att man styrs i sin tolkning av vad man dittills kommit fram till. Då blir det också svårare att utan förutfattade meningar ta sig an problemen med en klar blick. Detta är mycket naturligt. När man sammanställer en text, försöker man emellertid i allmänhet medvetet skapa progression och satsbindning, och när en tidigare okänd text tolkas bör man egentligen ställa samma krav på den som vid egen förstahandsproduktion. En tolkning utan en naturlig gång blir knappast övertygande.

Rökstenen är ristad på i stort sett alla ytor som är avsedda att vara synliga ovan jord. Med *s k r i f t f ä l t* avses i den följande diskussionen de ytor på stenen som kan definieras med hjälp av grafiska argument, med *t e x t f ä l t* det textparti som ryms inom ett skriftfält. Skriftfälten är sålunda de sammanhängande teckensekvenser som i samband med genomgången i kapitel 2 fått unika beteckningar med hjälp av versaler (för sidorna), gemena (för fälten på fram- och baksidan) samt siffror (för raderna inom fälten, med undantag för Ca-fältet och E-fältet, där siffrorna står för krysskonfigurationernas ordningsföljd från vänster till höger).

Då markerar Aa1–2 inskriftens början. Raderna innehåller högre runtecken än alla andra rader. Rent språkligt bildar dessa båda rader principiellt en ordinär åminnelsekrift, i viss mån i enlighet med de formler som senare blir så vanliga (men på det äldre viset inleds hela inskriften med omnämmandet av föremålet för minnesmärket, varvid namnet föregås av den ålderdomliga prepositionen *aft*). Därefter vidtar på raderna Ab1–3 fram till skiljetecknet det textfält som vi kallat första gåtan. Här (i motsvarande skriftfält) börjar runtecknen få den höjd som är den vanligaste på fram- och baksidan, särskilt i de vertikala raderna. Gåtan har vi funnit handla om samspelet mellan månen och solen, växlingen mellan dag och natt samt månens faser.

Efter skiljetecknet på rad Ab3 vidtar den andra gåtan i nästa textfält, som sträcker sig över resten av framsidans vertikala rader, inklusive de båda Aa1–2 som har reducerad bandlängd och -bredd. Partiet rymmer därför två skriftfält (som är åtskilda genom bandbredden). Övergången från en bandbredd till en annan tycks på det här stället inte korrelera med några egenskaper hos texten. Den verkar helt vara betingad av stens (naturliga) utformning. Vi bortser från att stenen antagligen är lätt bearbetad (t.ex. genom något slag av tilljämning, framför allt utplaning av bredsidiornas ytor). Den andra gåtan frågar om vem det är som far

över vattnet i sina skepp och skrapar mot stranden på den andra sidan havet, där vederbörande dör med ofördärvat rykte och utan att ha gjort sig förtjänt av sin undergång. Orsaken till den reducerade teckenhöjden i de båda sista raderna torde alltså kunna sökas i stenens form och en strävan att utnyttja det tillgängliga utrymmet optimalt. Någon korrelation med innehållet är åtminstone inte uppenbar.

Man kan hävda att gåtorna så långt efterfrågat omständigheter kring solen, först tillsammans med månen, därefter ensam. De båda horisontella raderna Ad1–2 nederst längs stenens baslinje utgör ytterligare ett skriftfält — och början på en sekvens (ett textfält) som fortsätter och kompletteras på högra smalsidan B. Smalsidan tar således vid på andra sidan kanten mellan A- och B-sidan och börjar nästan exakt i höjd med den punkt där den nedersta raden på framsidan slutar. Den övergången är mycket naturlig, även om textfältet sträcker sig över två skriftfält.

Innehållsmässigt beskriver även detta parti solen på sitt skepp i ordalag som är så mystifierande att även detta stycke får ett slags gåtkaraktär, men det är inte inlett med den annars gängse formulering som börjar med **sakum** eller **pat sakum**. De sistnämnda tre raderna bildar i stället en strof i *fornyrðislag*, som har många av de drag vi känner igen från den fornvästnordiska diktningen. Detta har jag framhållit redan i mina först publicerade tolkningar av inskriften, som strängt taget startade med ett ifrågasättande av strofens hävdade innehåll (se Ralph 2005 men fr. a. 2007b). Överensstämmelserna mellan Rökstenen och den fornvästnordiska diktningen ägnar redan Bugge ett helt kapitel i sin bok (1910). Hela textfältet med strofen hålls ihop grafiskt genom den avvikande placeringen av raderna, formellt-innehållsligt genom textens bundna form. De två horisontella raderna kan sägas stänga inskriften nertill, och raden på smalsidan bildar ett slags ram till höger. Gåtorna avgränsas till vänster av åminnelsetexten och upptill av stenens kant — eller man kan se inramningen fullbordad genom den ristade ovansidan E.

När vi övergår till baksidan C, finner vi även den inramad av en längre rad horisontellt nertill (dessutom uppochnedvänd, vad runtecknen beträffar), en vertikal rad som är mera utsträckt än de andra även till vänster samt tre rader upptill, under och parallellt med ett bredare särpräglat fält längst uppe vid kanten med tre stora, speciella, kryssformade tecken. Tre i grundstrukturen likadana tecken som dessa kryssformationer fyller också ovansidan E. Den återstående smalsidan D skulle kunna sägas hjälpa till att inrama baksidan på liknande sätt som den andra smalsidan B avgränsar framsidan. Baksidans två extra långa rader i rät vinkel, nertill och till vänster, fullbordar tillsammans med Ca-fältet och de tre horisontella rader som utgör Cb-fältet samt smalsidan D baksidans in-

ramning. Huvuddelen av baksidan C är dock arrangerad som de flesta vertikala raderna på framsidan och är ristad med samma slags runor.

Texten på de vertikala raderna Ce1–3 löper fram till ett skiljetecken efter mindre än en tredjedel på den sistnämnda raden. Detta textfält är vad vi kallat den tredje gåtan, liksom de båda tidigare inledd av en formulering som innehåller **sakum**. Åter nämns skeppet (med en komplicerande omskrivning), men gåtan fäster framför allt uppmärksamheten på skeppets omgivning (genom frågan **huar** 'var'). Eftersom skeppet har visat sig fara över himlen, är det just rymden som är svaret på gåtan. Det finns flera möjligheter att utläsa denna sekvens, men med den vi till slut fastnat för talas det om platsen där skeppet rör sig mot stranden bortom himlahavet. Skeppet omtalas som ett slags häst, och denna häst sägs i en av tolkningarna ha dött. Tjugo kungar uppges också ligga på det (väderstrecks)fält som skeppet befinner sig på, men det sägs inget uttryckligt om att de skulle vara döda (vilket emellertid alltid allmänt antagits att de är). Det fält som omtalas (som »väderstrecksfältet») är en omskrivning för just rymden, och de kungar som ligger där antas vara vindar, precis som vindarna i Vedahymnerna kallas kungar.

Dessa vindar bildar temat för nästa gåta, som liksom den förra innehåller en formel kännetecknad av **sakum** och ett ordningstal. Den börjar vid det nämnda skiljetecknet på rad Ce3 och fortsätter till rad Ce6, där ett nytt skiljetecken påträffas. Här efterfrågas vilka de kungar var som figurerat redan i den förra gåtan. Men i denna fjärde gåta uppges de sitta vid ett sjöträäd, som är ännu en omskrivning för 'skepp'. Skeppet definieras som »de fyra vindörrarnas sjöträäd», dvs. den förra gåtans formuleringar med syftning på ett skepp som befinner sig på väderstrecksfältet varieras här och uttrycks i andra ordalag men med huvudsakligen oförändrad innebörd. Det är nu de tjugo kungarna sittande vid sjöträdet som efterfrågas. De är vindarna som driver skeppet framåt, och sägs vara bröder med varandra fem och fem, så att de utgör fyra brödragrupper (med fem bröder i varje). Denna skara har också fyra fäder, som i sin tur alla är bröder med varandra.

Efter skiljetecknet på rad Ce6 fortsätter texten över resten av raden, på hela nästa rad samt två tredjedelar av den följande raden Cf1. Den sistnämnda raden har återigen reducerad runhöjd. Det specificerade utrymmet ägnas åt att uppräknat de fyra namn som de tjugo kusinerna delar på (fem och fem), så att bröderna i varje brödraskara bär samma namn. Även de fyra fädernas (olika) namn anges, länkade till respektive söners namn. En sista rad Cf2, med smalare bandbredd (samma som den omedelbart föregående raden Cf1), har varit ristad längst till höger på baksidan (längst ner om man betraktar texten horisontellt). Denna är nu

så skadad att det inte går att få mening i den. Det enda som kan urskiljas riktigt säkert är de sju sista runorna (som fått en egen skriftfältbeteckning, Cg). Dessa bildar ett avslutande parti efter det skiljetecken som sålunda sätter punkt för namnuppräkningsraden på den förra raden. Trots det svävar läsaren i okunnighet om vad för meddelande runmästaren knackat in på sista raden, även om några kortare runsekvenser kan anas med viss säkerhet. Lakunen är desto mer beklaglig som man kunde vänta sig någon form av upplösning här, men jag följer på denna punkt den försiktiga nordisttraditionen (som många uttolkare brutit mot på just den här punkten) och avstår från att spekulera om textens lydelse.

Den del av baksidan som omfattas av de beskrivna vertikala raderna bildar tillsammans med motsvarande vertikala rader på framsidan en textsekvens som verkar rymma ett likartat innehåll och kan antas ha en meningsgivande gemensam progression. Det är också samma slags runor som används, och över huvud taget är inskriften genomgående utformad på precis samma sätt (i kontrast till resten på Rökstenen). Det är väl dessa omständigheter som drivit vissa forskare till att försöka utröna även vad den sista raden kan ha meddelat. Sådana funderingar måste emellertid ofelbart påverkas av den hypotes man redan skaffat sig om innehållet. Risken är stor att man gissar fel, så att det fortsatta resonemanget därmed leds i galen riktning.

Var man skall fortsätta därefter ger sig inte med självklarhet. Överst på baksidan utbreder sig det fält med tre kryss, som har sin närmaste motsvarighet på ovansidan. Dessa båda skriftfält bör höra samman med varandra i kraft av de likartade konfigurationerna. Framsidan A övergår i smalsidan B. Naturligtvis kan man också tänka sig att smalsidan D skall följa efter baksidan C. Tecknen på D-sidan är emellertid av ett mycket speciellt slag; de saknar motsvarighet för övrigt på stenen och är av inbördes olika utformning. Längst ner på baksidan C finns rad Cd1, som sträcker sig längs stenens hela bredd. Här används också en annan uppsättning tecken än tidigare, men trots allt vad som verkar vara ett slags runor. Samma teckentyp återfinns på rad Cd2, som vertikalt löper i så gott som rät vinkel mot Cd1 längs baksidans vänsterkant. De tecken som mest liknar de dittills använda (på sidan A, B och C) är de man finner i raderna Cb1–3. Därför finns det skäl att på rent grafiska grunder söka fortsättningen efter Ce–Cf/Cg här.

Då märker man snart att teckensträngen — trots att tecknen är oförändrade — inte (efter normal translitterering) låter sig uppdelas i tydbara segment. Skälet visar sig vara att ett förhållandevis enkelt förskjutningschiffer tillämpats på hela första raden, delar av den andra, inte alls på den tredje (Cb3, som dock är stupställd). Tecknen utgörs alltså av

kortkvistrunor som inskriftens majoritet, men deras ljudvärde avslöjas först efter viss manipulation (se avsnitt 14.1, särskilt TABELL 2 på s. 431). Resten av Cb3, efter skiljetecknet, upptas av några särskilda tecken (skriftfältet Cc), som vi strax återkommer till.

Den inledningsvis krypterade texten (hela rad Cb1) jämte två tredjedelar av den andra raden Cb2 (dvs. sekvensen i klartext, utan kryptering), fram till skiljetecknet, tycks bilda ännu en gåta jämte en avslutande kommentar. Partiet inleds med formeln i sin mest koncisa version, **sakumukmini**. Här förs den åter födda solen på tal i form av en fråga. Vad som efterfrågas är vem den pånyttfödda solen skall dränka. Ordet för 'dränka' står i klartext, och den omedelbara fortsättningen understryker (i klartext) att denna textsekvens inte är krypterad, vilket texten varit fram till ordet 'dränka'.

Efter skiljetecknet bildar resten av raden en sekvens som går över till nästa rad enligt boustrofedon-principen, så att den andra raden är vänd uppochned. Ett skiljetecken delar den tredje raden på mitten. Texten på den återstående andra raden är avfattad i samma förskjutningschiffer som den första, medan den halva tredje raden är skriven i klartext. Den kortare (krypterade) delen består av ett slags besvärjelse, riktad till den jätte som nämns i klartext på slutraden. Ordet för 'jätte' (**iatun**, i klartext) följs av samma kommentar som vid förra övergången från chiffer, nämligen att detta parti inte är krypterat.

I den korta krypterade återstoden av rad Cb2 är förutom besvärjelsen även tolv av den vikingatida runradens sexton tecken antydda genom ett sinnrikt system (en explicit ristad runa med förskjutningschiffer anges tillsammans med den runa varje tecken står för insprängd i raden), så att futharkens tolv första runor uppräknas (med förskjutningschiffer + klartext i sex omgångar). Efter skiljetecknet följer de återstående fyra runorna, krypterade enligt ännu ett chiffersystem, en form av isrunechiffer; enligt detta specificeras ätt med ett antal identiska tecken, plats inom ätten med ett antal andra identiska tecken, så att varje runa identifieras med två uppsättningar av inbördes identiska tecken. Denna teknik används för två av runorna, medan de båda sista antyds med ännu en ny teknik, som uttrycker de båda avslutningstecknen, med ett mycket mer kompakt chiffer. Någon meningsgivande innebörd vid sidan av runuppräknningen kan inte utläsas ur den sista halva raden Cc. De fyra sista upptäckta runorna fullbordar runraden, som i sin tur understryker besvärjelsen.

Möjligen kan oxplogsvändningen av sista raden Cb3 vara betingad av en strävan att få hela den dolda futharken säkerställd i rätt ordning. Vi är starkt inställda på fastlagd läsning från vänster till höger, men på run-

ristningar växlar skrivriktningen friare. Med den valda ordningen blir den grafiska kontinuiteten tydligare signalerad — futharken får alla sina sexton tecken i rätt följd även linjärt.

Det allra sista krypterade partiet på baksidan inleds med två odalrunor ur den äldre (24-typiga) runraden, denna futharkversions allra sista runa. Isrunchiffret använder normalt **i**- och **s**-runor, inte **o**- och **z**-runor som här. Möjligen tyder Rökstenens val av tecken på att inskriftstextens fortsättning skall sökas i de båda raderna Cd1–2, som uppvisar en liknande form av tecken som **o**-runan, nämligen den äldre futharken (som **o**-runan således är en del av, medan den saknas som särskilt tecken i den yngre). På raderna Cd1–2 används emellertid en starkt modifierad version av den äldre runraden även när det gäller vissa andra tecken än **o**.

De båda raderna Cd1 och Cd2 uppvisar i själva verket flera egenheter, särskilt den förra. Liksom den text som döljer sig bakom förskjutningschiffret inleds den med den välkända formeln **sakumukmini** (skriven **sagwmogmeni**), men på rad Cd1 fortsätter formeln med **pat** (skrivet **pad**). Formeln har samma lydelse som den har när den introduceras alldeles efter åminnelseformeln. Den tolkning som föreslagits för de båda raderna innebär att någon efterfrågas som skall ha gäldats som offer för en hustru. Detta kan uppfattas som ännu en anspelning på solen, som inledde hela gåtsekvensen och som nu också får bilda avslutning på denna serie. Den hustru som avses är himlagudens maka, jorden, allas vår vistelseort, som är helt beroende av att solen regelbundet offras (dvs. dör när den går ner) för att kunna gå upp igen och då får nytt liv, till båtnad för jordens fortbestånd.

Då återstår smalsidan D och de båda fälten Ca och E med de sammanlagt sex kvarnvingeliknande krysskonfigurationerna. Här har man någon form av final att vänta. Huruvida en inbördes ordningsföljd mellan de båda partierna är avsedd, kan inte avgöras — båda kan var och en fungera utmärkt som höjdpunkt. Med läsning av baksidans krysschiffer först och fortsättning på ovansidan får man en sista påminnelse riktad till de makter som i de flesta religioner förknippas med himlen (i någon form). Smalsidan utmynnar efter ett ganska omständligt sätt att säga **sakumukmini** i ett exklamatoriskt tilltal av den mäktigaste guden. Hans namn är krypterat även det med ett ovanligt platskrävande chiffer. Båda alternativen ger en kraftfull klimax, kanske ytterligare förstärkt om ordningsföljden är oavgjord.

Hur som helst kan vi konstatera att det föreligger en logisk ordning i textens progression med den tolkning som här föreslagits (även om inte ordningen mellan fälten blir restlöst angiven explicit). Det går också att på ett fullt naturligt sätt sammanlänka denna med en urskiljbar gång i

den komplexitetsgrad som texten rent skrifttekniskt bildar (se vidare avsnitt 20.1). Denna korrelation kan räknas som en dygd i största allmänhet, kanske mest som ett fall av administrativ skönhet, men framför allt vill jag i detta se en signal om att vi är på rätt väg mot en bättre förståelse av den så länge gåckande Rökstenen.

Nästan genomgående har det varit brukligt att i Rökstenens inskrift urskilja någon form av strukturering. Det är naturligtvis svårt att inte ledas in på sådana tankar redan till följd av inskriftens yttre karakteristika. Det faller i ögonen redan att radernas orientering växlar, och att olika typer av tecken används. En första uppdelning kan sålunda vara den mellan runtecken och andra speciella konfigurationer, en andra mellan den äldre runraden och den 16-typiga kortkvistraden, en tredje mellan chiffer och klartext, en fjärde mellan olika typer av chiffer.

Ytterligare en tidigt etablerad distinktion är den mellan åminnelseformeln och det övriga. I återstoden av texten avtecknar sig också (när man väl närmat sig en tolkning, så att språkligt formella drag kan urskiljas) strofen mot resten. Flera kommentatorer ställer mot en episk del (den med kortkvistrunor på ömse sidor om strofen) en magisk (de krypterade partierna). Vid den senare uppdelningen har man sett olika på de båda raderna med det man kallat 24-typiga runor; tyngdpunkten har av vissa lagts på dess till synes episka innehåll, av andra på det faktum att ett slags chiffer tas i bruk. Beteckningen »magisk» får sägas ha blivit tagen i anspråk tämligen lösligt.

Den som kanske allra mest konsekvent har tillämpat en — så långt möjligt — på rent formella grunder etablerad struktur är Elena Melnikova (2010). Hennes distinktion »narrative–sacral» är bättre än »episk–magisk» hos Wessén och andra. Melnikova utgår från resonemanget hos Lönnroth (1977) och upprättar ett schema i enlighet med TABELL 5. Hon sammanfattar:

The distribution of the **sakum** formula variants follows a distinct pattern. The extended formula *sagum mogminni þat* occurs two times and opens the two major sections of the text, 'narrative' and 'sacral', inscribed in younger futhark (l. 3) and in cipher runes (l. 21) respectively. It marks the beginnings of sections most probably consolidated by their content or the theme common to all units within a section. The usage of one and the same variant of the incipit-formula that does not occur elsewhere in the text stresses the structural equivalence of both sections.

The reduced formulae *þat sagum* and *sagum mogminni* are used to mark the opening of a new unit within the major sections. These formulae are strictly tied to the sections. The form *þat sagum* is met only in the first section whereas *sagum mogminni* belongs to the second section.

Analysen som dessa är värdefulla och kan säkert både komplettera och inspirera till tolkning, men vilka slutsatser man drar är uppenbarligen ändå beroende av en helhetssyn. Melnikova förlitar sig i praktiken helt på Bugges och Wesséns tolkning i Lönnroths version; hon erbjuder således inte någon förnyelse vad den rent språkliga uttolkningen beträffar. Hennes strukturering är följaktligen ett bidrag på ett helt annat plan än det som den grundläggande språkliga uttydningen befinner sig på. Hennes indelning i »‘narrative’ and ‘sacral’ [sections of the text]» blir exempelvis bara meningsfulla i Wessén-Lönnroths (med fleras) tolkningskontext men inte i exempelvis min egen. Där är hela texten »sacral», även om framställningen bitvis är »narrative» till sin framtoning.

TABELL 5. *Distribution av **sakum**-formeln (efter Melnikova 2010).*

Younger runes section		
I.2	sagum mogminni þat	topic: transmission of <i>valraubar</i>
3	<i>þat sagum</i> + ordinal	topic: death of Theodoric (?)
4		topic: the statue of Theodoric
5	<i>þat sagum</i> + ordinal	topic: twenty slain kings
6	<i>þat sagum</i> + ordinal	topic: twenty king[s] at Siolund
7	nu’k minni meör allu sagu	topic: (concluding phrase?)
Cipher runes section		
II.8	sagum mogminni þat	topic: Ingvaldings older runes
9	<i>sagum mogminni</i>	topic: Vilin younger and shift runes
10	<i>sagum mogminni</i>	topic: Sibbe of Vi two types of twig runes and coordinate runes

Det är stimulerande att ta del av analyser som Elena Melnikovas, men de tycks inte leda hela vägen. Samma kritik som jag framfört i först och främst DEL 2 träffar fortfarande hennes uppfattning om Rökstenen. Det som Melnikova skjuter in sig på, den återkommande **sakumukminni**-formeln, spelar emellertid — som Melnikova också framhåller med emfas — en central roll i inskriften. Den torde också inneha den kanske viktigaste nyckeln till förståelsen. Många kommentatorer har varit överens om formelns signifikans i sig, men hur man ser på dess vikt är nära

länkat till vars och ens helhetslösning, så enigheten är fortfarande på den här punkten bara synbarlig.

18.1.2. Än en gång den återkommande formeln

Inskriftens text utmärks av vissa återkommande element, som upprepas med längre eller kortare mellanrum. Framför allt fäster man sig vid en med mycket begränsad variation förnyad förekomst av ett formelartat uttryck, som är tämligen jämnt utspritt över inskriften. Detta är den nyss nämnda runsekvensen **sakumukmini**, som ofta aktualiserats i den diskussion som förts tidigare i den här boken. Det är beklagligt att ingen tolkning anmäler sig med något som liknar självklarhet. Tvärtom förblir denna runsträng gäckande även efter noggrann prövning, vilket är särskilt störande med tanke på dess centrala roll.

Vissa av de föreslagna tolkningarna låter bra i översättning. Om man bestämt sig på förhand för vad texten handlar om (t.ex. att det rör sig om gamla mytiska och heroiska sagor och legender), kan man nog också genom en del mixtrande få ihop en historia som ger något slags mening i den andan. Men detta sker till priset av att de berättelser som urskiljs inte är välkända från något annat håll, och — det värsta av allt — ganska många språkligt formella onöjaktigheter kvarstår, även om krampaktiga försök har gjorts att bortförklara dem. Så är det med det allmänt accepterade förslaget att **sakumukmini** skulle innehålla en form av verbet för 'säga'. Det har för många varit en frestande tanke att den som har ordet gång på gång markerar att han »framsäger» något. Då slås också portarna upp till möjligheten att det just är någon form av minnen som uppräknas eller att vi skall ana ett slags rituellt sammanhang, som i sin tur också starkt gött fantasin.

På denna punkt har vi i stället för att laborera med en rad särskilda antaganden valt det för fornsvenskan fullt regelbundna *sāgum* 'vi såg' (för detaljerad kritik och argumentation se fr.a. avsnitt 5.2.2.1 och 11.1.2.1, men se även avsnitt 17.2.1, s. 586 f.). Försättningen, strängen **ukmini** eller **mukmini**, bör innehålla ett komplement (eventuellt ett objekt) till detta verb. Vid första förekomsten följs runföljden **sakumukmini** av **pat**, som lätt identifieras som demonstrativpronomenet **pat**. Detta står i neutrum, och de närmast föregående runorna **mini** skulle således kunna vara ett huvudord i form av det neutrala substantivet *minni*, vilket väl är det naturligaste valet. Logiskt kan det kvarblivande (**m**)**uk** bilda ett eget ord eller ingå som förled i en sammansättning (med **mini** som andra

led). Till **saku(m)** som en form av verbet 'säga' har vissa kommentatorer lagt något slags ändelse som de igenkänner i **(m)uk**.

Eftersom **(m)uk** inte oträngt kan sammanställas med något passande simplexord, börjar det verkliga tolkningsproblemet här. När man sett **uk** som variant till **auk**, är detta inte utan paralleller i runkorpusen som helhet, men förekomsten av **uk** är inskränkt till betydligt yngre inskrifter. På senare tid har **muk** lästs som *mōg* 'son', 'ung man' (Harris 2009a: 'I pronounce this hint for the lad'; Harris förstår alltså **saku** som 'I pronounce', och han har både föregåtts och följts av andra). Emellertid kräver den förutsatta konstruktionen att *mōgr* står i dativ. Den singulara dativformen av fvn. *mōgr* är *megi*, och först i yngre texter (minst fyrahundra år efter Rökstenen) kan formen *mōg* förekomma, troligen under inflytande från akkusativformen (Noreen 1923:274, § 395, 3).

Ett antagande att **(m)uk** skall återge en förled i en sammansättning ligger således nära till hands. Det är ju också på det viset man allmänt uppfattat saken. Då har *minni* i någon särskild betydelse vanligen föredragits framför *mænni* som andra led i sammansättningen. Wessén tar **sakum** som startpunkt, tolkar detta som en form av 'säga' och utgår från verbets betydelse när han söker ett komplement. Han påminner om motsvarande verbalsubstantiv *saga* fem. 'det som säges, (muntligt) meddelande, berättelse (om verkliga eller uppdiktade händelser)' och jämför uttrycket *segia sōgu*. Viktig är följande deklaration (Wessén 1958:32):

Av avgörande betydelse för förståelsen av inskriften i dess helhet är att man riktigt kan tolka innebörden av dess första sats **sakumukminiþat**. Det är i viss mån nyckelordet för tolkningen av det hela.

Wessén redovisar här sin metodologiska grundsats. Det är också intressant att se hur han återknyter till det metodologiska resonemanget något längre fram på samma sida (jfr s. 629 f. ovan om Elena Melnikovas strukturella analys):

Det är högst anmärkningsvärt, att formeln återkommer varje gång ristaren byter om skriftsystem. Det förefaller, som om han har velat ge sina läsare en nyckel till förståelsen av lönnrunorna.

1. Att **sakum** här är ett självständigt ord, framgår fullt klart av dess ställning i raderna 5, 12 och 14. Det måste vidare vara ett verb, och något annat än verbet 'säga' kan då knappast komma i fråga. Formen kan (såsom S. Bugge och O. v. Friesen har utrett) tolkas antingen som 1.p.pres.ind. 'vi säga' (ev. konj. eller imperativ 'låt oss säga') eller som 1.sg. 'jag säger'. [Notsiffra avlägsnad.]

Mer blir det inte av den argumentationen. Redan här byggs ett problem in i standardtolkningen. Ingen av de nämnda grammatiska kategorierna är förenlig med runföljden **sakum**, så länge vi håller fast vid verbet 'säga' (se kritiken avsnitt 5.2.2.1).

Givetvis har Wessén däremot rätt i att tolkningen av **sakumukmini** är avgörande för vår förståelse av resten. Vi har här valt lösningen att utgå från verbet 'se'. Vad Varinn då hävdar är att 'vi såg', med enbart grammatiskt naturliga former antagna. Den fornindiska R̥gvedahymnen 7.86: 3 meddelar: *prché tād éno, Varuṇa, didṛksu* 'Jag frågar om den synden, o Varuṇa, med en önskan att se [dvs. förstå]'. Den tekniska termen för Vedaskrifternas diktare är *r̥ṣi*, bokstavligen 'den som ser/förstår', 'siare'. Vedas poet är siare och skald, utan att de divinatoriska egenskaperna skall överdrivas. Men han har sett, alltså förstått, precis som grekernas *hi'stor* har sett och betraktas som ögonvittne och därför kan fungera som domare (*hi'stor* är ju en avledning till *oi'da* 'jag har sett', alltså 'jag vet'; se avsnitt 17.1.2, s. 574 f.).

I den gammaltestamentliga profetlitteraturen inleds en profetia ofta av det hebreiska ordet *chāzōn* (חֲזֹן) 'syn' (avlett av verbet *chāzāh* (חָזָה) 'se', 'skåda'). Jesajas bok inleds på följande sätt (Bibel 2000:1373):

Detta är de syner om Juda och Jerusalem som Jesaja, Amos son, såg när Ussia, Jotam, Ahas och Hiskia regerade i Juda.

Hebr. *chāzāh* förekommer ofta även hos profeterna Hesekiel, Amos, Mika, Habackuk och Sakarja, liksom även i Psaltaren och Ordspråksboken. Om personer med schamanliknande egenskaper hos vitt skilda folk framhålls det ofta att de sett viktiga saker i den drömvärld de besökt. »My body is all eyes. / Look at it! Be not afraid! I look in all directions!» sjunger en inuitisk schaman enligt Eliade (1951) (eng. version enl. Glosecki 1989:47; se vidare avsnitt 17.2.3 och 21.2).

Varinn säger sig också ha sett. I föregående kapitel (t.ex. avsnitt 17.2.1) har den centralitet verb med grundbetydelsen 'se' intar i dessa sammanhang demonstrerats. Om det är naturligt att knyta *saga* till verb för 'säga', måste däremot det man sett vara något synligt, ett slags *syn*, inte en *saga*. Med utgångspunkt i den vokabulär vi känner från de nordiska fornspråken, är substantivet *minni* den morfologiskt sett bästa kandidaten till att motsvara runföljden **mini**. Den prototypiska betydelsen hos *minne*, såsom vi uppfattar den, är kanske inte omedelbart förenlig med 'se', men *minni* kan onekligen ha en konkret betydelse 'minnesmärke' e.d. Den innebörden finner man exempelvis i inskrifterna på de tre danska runstenar (DK 83 Sønder Vinge-stenen 2, DR 94 Ålum-stenen 1 och DR 110 Virring-stenen), vilka Heslop (2014) undersöker

(tillsammans med den svenska på U 114 Runbyblocket) ur ett minnesforskningsperspektiv. På DR 110 tycks det dessutom vara pluralformen som används.

Ordet *minne* har emellertid normalt en abstrakt betydelse. Ordböcker brukar som första betydelsemoment anföras något som närmast motsvarar 'minne(sförmåga)', i andra hand beteckningar för resultat av sådan aktivitet, dvs. 'återkallad själslig föreställning', 'hågkomst' m.m. (se SO 2009:1968, s.v. *minne*). Men om [m]ukmini är en sammansättning, är det den som helhet som skall uttrycka det sedda. Vidare skall man inte glömma bort den metaforiska betydelsen 'bild', som uppenbarligen ligger nära till hands. Förutom att den är lexikaliserad i kombination med ordet *bild* i sammansättningen *minnesbild*, infinner den sig lätt i ens föreställning om man exempelvis talar om »minnen från semestern», som kan vara allt från fotografier till souvenirer, förutom de hågkomster och minnesbilder man själv bär på och som lätt framkallas vid en konfrontation med de konkreta ting som just exemplifierats (jfr utredningen om den indoeuropeiska roten **men* i avsnitt 17.1.2, s. 571 ff.).

I fornvästnordiskan och fortfarande i nutida isländska finns vid sidan av *minni* det närbesläktade *mynd*, idag det vanliga ordet för 'bild' men även 'avbildning', 'form', 'format', 'skepnad' m.m. (jfr nisl. *hugmynd* 'idé', *ímynd* 'föreställning'). Detta *mynd* uppvisar en urgammal typ av ordbildning, men om *mynd* någonsin ingått i ett östnordiskt ordförråd har det på äldre svenskt område tidigt ersatts av *beläte*, från 1600-talet utbytt mot det högtyska (nära besläktade) lånordet *bild*. Före dessa inlån kan *mynd* hypotetiskt ha haft en funktion, även om ordet tycks saknas i fornsvenska texter. August Fredrik Dalin (1853: 115) tar i sin ordbok upp ett *mynd* i betydelsen 'figur, skapnad' med tillägget »Säges numera endast i fråga om runor. Deraf sammansättningen Runmynd». Detta kan låta bestickande, och mycket riktigt återfinns också uppslagsordet *run-mynd* 'Figuren av en bokstaf, som tillhör runalfabetet' hos Dalin (1853: 298).

Vad som döljer sig bakom dessa korta notiser är osäkert, men SAOB (1945:M sp. 1704) uppger Verelius som äldsta källa för *mynd*. Han använder ordet i löpande text i sin runlära: »Sättiandes brede wid Runerna / theras åtskilliga ritnings sätt och mynder» (Verelius 1675:2). Här uppträder det ju precis som i isländskan, och då börjar man ana oråd. Miss-tankarna bekräftas vid en kontroll i Verelius *Index lingvæ veteris scytho-scandicæ sive gothicæ*; det visar sig (Verelius 1691:178, s.v. *mynd*) att alla belägg är hämtade ur källor av fornvästnordiskt ursprung. Således torde det ha varit Olof Verelius som från fornvästnordiska handskrifter hämtat och i svenskan infört ordet *mynd*. Det tycks i den runologiska

speciallitteraturen ha varit gångbart under någon tid, t.ex. hos Peringskiöld och Swedberg på 1700-talet, hos Liljegren i hans *Run-Lära* från 1832 och ännu något in på 1900-talet. Omnämnandet hos Dalin har säkert samma bakgrund.

Det stämmer med bilden av västlig utbredning att nynorskan har ordet *mynd* eller *mynde* i betydelsen 'lag, egenskap; vördnad, respekt, age', medan det tycks saknas i sådana former av norska som har östligare tyngdpunkt. Det är väl inte omöjligt att de sist nämnda betydelsenyanserna tagit intryck av adjektivet *myndig*, som är ett lån från medellågtyskan. Under alla omständigheter bör det ha framkommit att *mynd* har haft dåligt fäste i Östnorden. Det är osäkert hur 'bild' uttrycktes innan *beläte* inlånades. Möjligen kan vissa nyanser av 'bild' ha betecknats med just *minni*.

Det finns en belagd användning av *minni* som åtminstone tangerar detta semantiska fält. Man finner den i några av de skaldedikter som redan dragits fram i olika sammanhang. Dit hör de tidiga Ragnarsdråpa av Bragi Boddason (första hälften av 800-talet) och Haustlǫng av Þjóðólfr ór Hvíni (senare 800-tal), men framför allt Úlfr Uggasons Húsdråpa (900-tal). I den sistnämnda beskriver skalden olika mytologiska motiv, som tydligen målats på väggarna i kungens hall. Bilderna kallas där uttryckligen *minnum* (dat.pl.). Detta sammanhänger givetvis med att de återger nedärvda myter, men här betyder *minnum* detsamma som det Vafþrúðnir syftar på med *mína forna staði*, dvs. hans fornvisdom, respektive *iotna rúnom / oc allra goða* 'jättars och alla gudars hemliga kunskap' (Vafþrúðnismál str. 55 resp. 43). Ännu i den sena Merlínusspá (i str. 3) vill den isländske munken Gunnlaugr Leifsson (död 1218) berätta om *forrnra minna* [gen.pl.] ... *rokk* 'omständigheterna kring gamla minnen' (Jónsson 1915b:11); *minni forn* nämns likaså i det anonyma Málsháttakvæði (str. 8), även det från ca 1200 (Jónsson 1915b:140).

I avsnitt 17.2.2, s. 597 f. citeras Bragi Boddasons Ragnarsdråpa. I den sägs det omedelbart i början att en vackert bemålad sköld skall lovprisas. Det råder inget tvivel om att det är bilder på skölden. I Haustlǫng säger Þjóðólfr det ännu tydligare (str. 13: *Þat's of fátt* 'det är målat'; Jónsson 1912b:17). I den omedelbara fortsättningen betecknas avbildningarna med ett substantiv *bifum* (i dat.pl.). Exakt vad detta är för ett ord är inte klart. Det tycks vara ett hapax legomenon, men alla textvittnen är enstämmiga om lydelsen. Naturligt är att associera till isl. *bifa* 'rubba', 'röra' och *bifast* 'darra', 'skälva' (fr.a. av rädsla eller oro; jfr sv. *bäva*). Även den mediopassiva formen fvn. *bifask* har ofta den pregnanta betydelsen 'darra av skräck'; substantivet *bif* översätts av Kate Heslop (2014:91) med 'image/story giving rise to terror'.

Mot denna bakgrund är det kanske inte särskilt långsökt att i förleden till **ukmini** igenkänna morfemet *ugg-* eller *ōg-*, båda med den grundläggande betydelsen 'skräck'. Ett fornt minne som tenderar att framkalla skräckkänslor skulle kunna vara förenligt med de kontexter som **ukmini** uppträder i. Möjligen finns det ursprungligen ett skrämmande inslag i flera uttryck för 'bild' (av olika slag). Det generiska *bild* är ett högtyskt lånord som i svenskan ersatte *beläte*, varvid det sistnämnda efterhand fick en negativ klang (och används t.ex. om hedniska gudabeläten). I fornsvenskan saknades detta semantiska drag; *beläte* kunde avse bilder på såväl Jesus och Maria som helgon och martyrer.

Tydligt har *beläte* (da. *billede*) tidigt inlånats i de östnordiska språken från fsax. *biliōi*. Detsamma gäller det i fornvästnordiskan mindre etablerade *bilēti*, som på folketymologiska grunder skall ha rönt påverkan från *læti* 'väsen', 'åtbörd' (Blöndal Magnússon 1989:56). Emellertid uppger Niels Åge Nielsen (1966:31) att det fornsaxiska ordet »tidligt betydde 'vidundertegn, jærtegn, mirakel', derefter '(af)billede'». Han hävdar också att »Stammen **bil-* betyder nok '(vidunder)kraft'». Exakt hur fast förankrade dessa resonemang är i verkligheten undandrar sig en slutgiltig bedömning (ingen vidare källhänvisning lämnas av Nielsen).

Oavsett hur det förhåller sig med dessa svårbedömda antydningar, förefaller det väl motiverat att söka en tidigare oprövad lösning på den gäckande sekvensen **ukmini**. Hugo Pipping (1932) tänkte sig ett *un-gminni*, segmenterat *un-gminni* (< **un-gaminþia*), som han förstår som »o-minne, ovanligt ting, ovanlig händelse». Detta är radikalt men inte sannolikt. Man kan dock sammanställa **uk** med morfemen *ugg-* eller *ōg-* (ev. *ygg-* el. *ȳg-*) och ansätta något av dem som förled till *minni* (alla är förenliga med runornas skriftbild). Man kan påminna om Vedahymnerna, som med täta mellanrum omnämner gudarnas väldighet, mäktighet och obegriplighet, som inger människorna skräck, i många fall skrämmer dem till underkastelse och vördnad. Eftersom vi antagit att guden Tor spelar en viktig roll för Rökstenens upphovsman, kan man särskilt erinra om att Indra, den vediske gud som mest liknar Tor i de flesta avseenden, oavbrutet framkallar rädsla hos alla. Han är mäktigare och kraftfullare än alla andra, han sprider skräck och fasa omkring sig bland både fiender och dem som tillber honom; han är ofattbar i sin väldighet.

Dyāvā cid Prthivī namete;

'Till och med Himmel och Jord bugar
sig för honom;

śuśmāc cid asya pārvatā bhayante;

inför hans glöd är även bergen rädda.

Så sägs det om Indra i R̥gveda 2.12:13 (Macdonell [1917] 2002:54; jfr Geldner 1951/I:291); om oron inför »heligheten» se avsnitt 19.1.1, s. 666.

Till detta kommer den oro människan generellt har lätt att känna inför det okända, det må vara kosmos oändlighet, de yttersta tingen eller bara ett utslag av en allmän mörkerrädsla. Om det är olika hot mot den kosmiska balansen runmästaren ser i form av fornlärlig kunskap, är det i allra högsta grad befogat att referera till en sådan syn som *uggminni* 'skräckminne' (eller varför inte 'skräckscenario'). Vad Rökristaren har att sätta upp mot detta är sin egen kunskap och sin status som ordets mästare. När han — med den vittbereste anglosaxiske Widsiðs ord — öppnar sin ordsfatt (wordhord), är det för att uttala kraftfulla formler (ved. *mántras*), kosmiska sanningar (ved. *ṛtá*, fir. *fír flathemon*). Han strider med språket som enda vapen, men det är å andra sidan inget dåligt vapen. För att ändå inte ta några risker — och samtidigt närmast ladda sina ord med ytterligare kraft — fördunklar han med förkärlek språket genom att ett särskilt register tas i bruk. Detta kan manifesteras i de mest skiftande former (Glosecki 1989:49 f.). Åtgärden är desto mer befogat, då »gudarna älskar det dunkla» (avsnitt 10.3, s. 308).

Ett morfem som ofta återkommer i Eddan är det som man finner i *stafr* 'stav', 'käpp'. Men ordet betyder också 'ord', 'tal'; besläktad med den betydelsen är väl också 'runstav', 'runtecken'. Betydelsen 'ord' har man velat återfinna i t.ex. Hávamál str. 29 (BR:s övers. i det följande):

Ærna mæliṛ, sá er æva þegir, 'den talar tillräckligt, som aldrig tiger,
staðlauso stafr med opålitliga ord'

Här används då *stafr* i pluralis. Ibland är 'runtecken' den uppenbara betydelsen, som i For Scírnis str. 36:

Þurs rist ec þér oc þriá stafr, 'Tursrunan ristar jag åt dig och tre runor,
ergi oc ópola; sexuell avvikelse och erotisk pina;'

I denna kontext är det av allt att döma runtecken med magisk kraft som avses, liksom troligen också i nästa (Guðrúnarqviða II str. 22):

Vóro í horni hvers kyns stafr 'I hornet var allsköns runtecken
ristnir oc roðnir — ráða ec né máttac — ristade och rödfärgade — jag
kunde inte tyda dem —'

I båda dessa strofer ristas fysiska runor för att nedkalla olycka över någon. De besitter trollkraft.

Vidare förekommer *stafr* som beteckning på 'kunskap', väl som synonym till *rúnar*, som kan ha en liknande spännvidd i betydelsen; jfr Vafþrúðnismál str. 55 — det är jätten som talar:

<i>feigom munni</i>	<i>mælti ec mína forna staft</i>	'med dödsmärkt mun — berättade
		jag om forn visdom
<i>oc um ragna røc.</i>		och om makternas öde.'

Följande säger Þórr om dvärgen Alvíss i *Alvíssmál* str. 35:

<i>Í eino brjósti</i>	<i>ec sác aldregi</i>	'I ett bröst [dvs. sinne]	såg jag aldrig
<i>fleiri forna staft;</i>		fler forna minnen.'	

Gränsen mellan 'runtecken' och 'forn visdom' kan ibland vara svår att dra, som framgår av *Hávamál* str. 142:

<i>Rúnar munt þú finna</i>	<i>oc ráðna staft,</i>	'Runor skall du finna och tydda stavar,
<i>miðc stóra staft,</i>		mycket stora stavar,
<i>miðc stinna staft,</i>		mycket stinna stavar,
<i>er fáði fimbulpulr</i>		som fimbulthulen färgade'

Exakt vad *stafr* här betyder kan knappast fastställas säkert.

En liknande svävning i betydelsen som hos *rúnar/rúnir*, dvs. mellan 'runtecken', 'hemlig kunskap' och 'ord', 'tal', kan således iakttagas hos *stafr*. En betydelse 'minne' i rätt konkret betydelse tycks också förekomma i runinskrifter. De båda stenarna på Bällsta gamla tingsplats erbjuder tillsammans en av de längre svenska runinskrifterna i diktad form. Efter den inledande meningen *Ulfkell ok Arnkell ok Gyi þær gærðu hiar þingstað* ('Ulvkel och Arnkel och Gye, de gjorde här tingsplats'; se BILD 27) lyder den i Janssons (fortsatta) normalisering och översättning (Jansson 1963:121 f.):

<i>Munu ægi mærki</i>	'Ej skall en minnesvård
<i>mæiri verða,</i>	bliva större
<i>þan Ulfs synir</i>	än den Ulvs söner
<i>æftir gærðu,</i>	gjorde efter honom,
<i>sniallir svæinar,</i>	raska svenner
<i>at sinn faður.</i>	åt sin fader.
<i>Ræistu stæina</i>	De reste stenarna
<i>ok staf unnu</i>	och gjorde staven
<i>auk inn mikla</i>	även den stora
<i>at iartæiknum.</i>	till hederstecken.
<i>Auk Gyriði</i>	Också Gyrid
<i>gats at veri.</i>	älskade sin make.
<i>Þy man i grati</i>	Därför i ett sorgeskvæde
<i>getit lata.</i>	skall han "besjungas".'



BILD 27. U 225. Vallentunastenen.

BILD 27 visar den sten som innehåller inskriftens början. Inskriften avslutas med en huggarsignatur: *Gunnarr hiogg stæin* 'Gunnar högg stenen'. Exakt vad som avses med *stafr* är inte alldeles klart, men det bör ha varit något konkret, som tjänade till åminnelse om den berömda fadern. Seden att resa en stav (om det är detta som avses) har avsatt andra skriftliga spår. Jansson (1963:124 f.) påminner om den välkända beskrivningen av en rusisk begravning, som den arabiske diplomaten Ahmad Ibn Fadlan bevitnade under en resa år 921–922 i nuvarande Ryssland. I redogörelsen ingår en uppgift om en rest stav.

Allt tyder på att denna *stafr* avsett en rent konkret stolpe av något slag. Stavar spelar ofta en roll i schamanistiska sammanhang på ett sätt som kan tyda på att den haft en signifikant betydelse även i de fall som nämnts här (om schamaner se ovan avsnitt 17.2.3 samt vidare i avsnitt 19.2.3 samt 21.2.2). Andra gånger kommer *stafr* nära de *minni* som beskrivs i Húsdrapa och andra skaldedikter (se avsnitt 15.1.3, s. 472 ff.). Gränsen mellan abstrakta minnen (mentala föreställningar och minnesbilder), mera konkreta minnen (t.ex. avbildningar eller verbala beskrivningar) samt tekniska hjälpmedel för att bevara dessa minnen i medvetandet (som t.ex. runtecken och kanske användningen av en stav) kan ha varit flytande, vilket tycks framgå av de exempel som anförts.

Om *minni* då också har betecknat den kunskap eller vishet som förtrogenhet med sådana ting medför, står vi antagligen inför det *minni* som också ingår i sekvensen **sakumukmini**. På senare år har minnesforskning av olika slag, inte minst minnets betydelse i kulturhistoriska sammanhang, tilldragit sig ökat intresse (se t.ex. Glauser et al. 2018). Dess relevans för runologin har beskrivits av Mats Malm (2018 med flera vidare referenser). Ett bredare spektrum av minnets betydelse för det forntida Norden får sin belysning i samlingsvolymen som Hermann & Mitchell 2013 och Hermann et al. 2014. Många av de olika bidragen i dessa arbeten stöder den tolkningslinje som utredningen ovan företräder.

18.2. Det språkliga systemet

Runstenar kan betraktas ur flera olika perspektiv. Historiker ser dem med all rätt i första hand som historiska dokument, exklusivt nog i original. Litteraturhistoriker finner i runinskrifterna de äldsta litterära ansatserna på vårt språk. Religionshistoriker försöker utläsa indikationer om tidens religiösa föreställningar, kanske mest givande som vittnesbörd om övergångstiden mellan hedendom och kristendom (det är under den tiden de flesta runstenar ristats). Konsthistoriker kan studera runstensstil-

ar och finna en gång i deras utveckling. Arkeologer är ofta de som blir först inkopplade på nya runfynd, och för dem står under alla omständigheter runbärarna som artefakter i fokus för den vetenskapliga analysen.

En del av de nämnda disciplinerna klarar sig utmärkt utan direkt detaljkunskap om inskrifternas språkliga innehåll. För andra är tillgång till en tillförlitlig språklig tolkning en förutsättning för framgångsrik vidare slutsatsdragning. Då blir de beroende av språkforskare, för vilka runinskrifterna samtidigt har ett egenvärde. Man kan bara påminna om källäget för språkforskningen. Nordiskt språk (i någon mening) är belagt i skrivna källor (i vidaste mening) sedan ungefär två årtusenden. Under mer än hälften av denna tid är vi huvudsakligen hänvisade till dokument som bär skriftliga meddelanden nedtecknade med runor.

Runinskrifter har således en avgörande betydelse för förståelsen av den äldre perioden av vårt språks historia. Runskriftligheten har också dragits in i den tidvis livliga diskussion som pågått under flera decennier om muntlighet–skriftlighet. Det gamla nordiska samhället kan inte sägas vara ett välutvecklat skriftsamhälle i vanlig mening, men trots att det är få individer som är aktiva och de producerade texterna är av ett speciellt slag, de flesta mycket korta, gör kännedomen om ett skriftsystem att detta samhälle inte gärna kan betraktas som helt muntligt. Den norske språkforskaren Terje Spurkland (2004) har lanserat (den engelska) termen *runacy* för att beteckna detta tillstånd.

Huvudsakligen bidrar det gamla runmaterialet med ganska begränsade språkliga spår. Ett stort mått av osäkerhet kan tyckas försvaga dess betydelse — de äldsta källorna är mycket kortfattade (inte sällan bara ett ord, om ens det), språkligt mindre informativa (kanske ett isolerat namn), genom den koncisa formen ofta mångtydiga, och de speglar en kultur som vi känner och förstår endast i brottstycken. Av det lilla som är bevarat tenderar vissa strukturer dessutom att återkomma gång på gång. Till detta skall läggas att den som framställt det skrivna kanske i normalfallet röjer begränsad behärskning av det skriftliga systemet. Detta har ju i ett samhälle med endast svaga tecken till begynnande skriftlighet i sin tur konstitutivt lösa konturer. Man kanske inte ens kan räkna med att en given runinskrift är avsedd att lämna ett språkligt meddelande i skriftlig form på vanligt språkligt-kommunikativt sätt. I svagt utvecklade skriftsamhällen tycks skriften inledningsvis ofta även ha haft andra funktioner (McKinnell et al. 2004, Flowers 2006a etc.).

Omvänt kan man säga att varje enskilt dokument i en sådan situation får hög specifik vikt. Ännu mera gäller detta om det avslöjar tidigare obelagda språkliga strukturer. Då längre meddelanden i undantagsfall lämnas, ökar värdet exponentiellt. Så är det just med Rökstenens in-

skrift. Vi har redan konstaterat att den i NE träffande beskrivs av Lena Peterson som »ett ovärderligt dokument från en skriftfattig tid» (se kap. 1, s. 11). Här skall vi se närmare på de språkliga förhållanden som kan utläsas ur Rökinskriften. Det skall sägas att runmaterialet under den långa period det representerar så småningom tilltar i omfång, och den personliga skicklighet hos upphovsmannen som det vittnar om tecknar likaså en utvecklingskurva. Rökinskriften representerar varken den äldsta eller den yngsta runperioden utan kan inplaceras någonstans i början av den senare fasen.

18.2.1. Språkstadiet

Runinskrifterna representerar med få undantag ett språkstadium som i tiden ligger väl före de äldsta nordiska texterna med latinska bokstäver. Även runinskrifterna själva spänner som vi sett över en lång tidsperiod: de äldsta är ju mer än ett årtusende äldre än de yngsta. På svenskt område har man funnit flest runinskrifter, merparten kanske två–tre sekler äldre än de tidigaste handskrifter som bevarats till våra dagar (senare hälften av 1200-talet och början av 1300-talet; de äldsta kända isländska handskrifterna tillkom under första hälften av 1100-talet, de tidigaste norska något senare, de danska bara en aning före de svenska). Det sagda gäller alltså texter på folkspråket. I samtliga fall är de äldsta kända skrifterna avfattade på latin.

Man har länge insett att Rökstenens språk innehåller drag som gör det ålderdomligt i förhållande till vad som uppvisas av den stora majoriteten av vikingatida inskrifter som inristats med tecken i den 16-typiga runraden. Det är då särskilt vissa specifika språkformer man fäst sig vid. Så vitt man kan utröna av den runristade texten, är det dock inga dramatiska skillnader det gäller. De mest omfattande förändringarna som de nordiska språken genomgick i skarven mellan förhistorisk och historisk tid torde ligga före Röktextens tillkomst. Som Grønvik påpekar (1998: 15 f., 2003:86 ff.) och Wessén antyder (1958:76), påminner Rökstenens språk om det senare medeltidsspråket mer än om det språk som representeras av de flesta inskrifter med de äldre runorna, men det är ändå ålderdomligare än det som möter i den traderade skaldediktningen och merparten av de vikingatida runinskrifterna.

Runinskrifter som bör återspegla någon form av nordiskt språk har alltså bevarats från 100-talet e.Kr. och mer än ett millennium framåt. Under denna långa tid har såväl runskriften som själva språkssystemet genomgått avsevärda förändringar (se t.ex. Krause 1971, Antonsen

1975, H.F. Nielsen 2000). I den mån ristningarna kan dateras någorlunda säkert på oberoende, icke-språkliga, grunder kan man upprätta en ungefärlig utvecklingslinje (en ganska fullständig tidslinje har etablerats för ett antal strategiskt valda danska runinskrifter hos Stoklund 2006). Men det är sällan som inristningar i sten kan dateras på några oberoende grunder. Vanligen får man förlita sig på rent typologiskt runografiska jämförelser, med alla de osäkra inslag sådana metoder medför. Vid datering spelar också ornamentiken en viktig roll. Tämligen säkert är i alla fall att de inskrifter som avfattats med den 24-typiga runradens tecken principiellt brukar vara klart äldre än sådana som uppvisar tecknen i den 16-typiga runraden.

Det är emellertid mycket möjligt att inte varenda inskrift som är ristad med den äldre typen av runor kan åsättas ett tidigare tillkomstdatum än alla s.k. yngre inskrifter. Många faktorer kan spela in och påverka bilden, både de faktiska omständigheterna och bedömningen av dem. I sin avhandling visade Rune Palm (1992) att regionala bruk kan ha haft väl så stor betydelse för utformningen av runinskrifter som den kronologiska verkligheten. Detta gäller då visserligen i första hand de senare vikingatida runinskrifterna (med 16-typig runskrift), men detsamma kan naturligtvis även vara giltigt i övergången mellan den äldre och den yngre runraden. Det faktum att inskrifter med den äldre respektive den yngre runraden tycks korrelera väl med ett äldre respektive yngre språkstadium ger en bild av att användningen av yngre runor ganska strikt följer på (och ersätter) ett äldre runbruk, även om undantag kan finnas.

En av de faktorer som brukar utpekas som en orsak till att den äldre futharken övergavs till förmån för de yngre runorna är just de genomgripande förändringar som drabbade de nordiska språken före den egentliga vikingatidens inledning. Dessa kan inte spåras särskilt tydligt i runinskrifterna, inte medan det bruket pågår, inte med någon närmare precision. Det skall man inte heller vänta sig. Skrift är sällan fonetiskt alldeles följsam. Fyndbilden ger ett intryck av att ett i viss mån etablerat bruk av de äldre runorna (åtminstone för vissa ganska bestämda ändamål) övergår i en period av förhållandevis återhållsam runaktivitet. När runristandet återupptas efter denna paus, är det principiellt de yngre runorna man förlitar sig på, mer eller mindre konsekvent. Några s.k. övergångsinskrifter förekommer huvudsakligen med texter som uppvisar yngre runor med sporadiska inslag av kvardröjande äldre. Den bild som brukar tecknas är inte alldeles övertygande, särskilt inte när man förklarar »pausen» med att osäkerhet om språkets formella egenskaper skulle ha rått. Sådant bekymrar sällan de samtida språkbrukarna själva.

Men när de vikingatida runraderna väl är etablerade verkar alltså förändringarna redan ha genomförts, medan de flesta inskrifter med 24-typiga runor återspeglar ett klart äldre språkstadium. En intressant fråga blir då hur troget inskrifterna återger den språkliga verkligheten. Är vi kanske i själva verket delvis utsatta för en synvilla? Var det äldre runspråket så småningom något som man lärde sig särskilt om man skulle använda skrift, ungefär som en läs- och skrivkunnig engelsman får behärska en ortografi som är långtifrån ljudnära och konsekvent, eller rentav som den svensk som skulle skriva under medeltiden förväntades lära sig latin? Det talade språket kan under tidens lopp ha genomgått starka modifikationer, så att diskrepansen till slut blev för stor för att det gamla skriftsystemet skulle vara tjänligt. Jämförelsen med engelskan är inte alldeles relevant, eftersom engelskans ortografi må vara ålderdomlig i förhållande till den fonologiska verkligheten, men utvecklingen i de nordiska språkformerna påverkade själva ordkropparna i långt större utsträckning. Det finns väl ingen anledning att räkna med en alltför vid klyfta mellan skriftbruket och det samtida talspråket, men att anta att »runesmiths spelt as they spoke» (Syrett 1994:21) är något vågat. Det är en fråga som inte skall behandlas vidare här, men den kan tänkas ha direkt relevans för utforskandet av Rökstenen i ett vidare sammanhang.

Låt oss i stället dröja vid de förändringar som brukar förläggas till den aktuella brytningstiden.

18.2.1.1. Trycksvaga vokaler

På några punkter kan Rökstenen vara språkligt ålderdomlig (och avvika från de flesta andra vikingatida inskrifter). Dit hör under alla omständigheter de fall som uppvisar en trycksvag vokal i en position där jämförbara vokaler senare försvunnit. Det har redan konstaterats i det föregående att ordformer som *sunu* (ack.sg. av fsv. *sun*, *son*), *sitir* (pres.ind. 3 p.sg. av fsv. *sitia*) och *garur* (predikativt använt pret.part. i nom.sg. mask.) senare i de handskrivna dokumenten återkommer utan ändelsevokal (t.ex. fvn. *sun*, *sitr*, *gorr* i resp. fall). Genom den vidare utvecklingen har dessa förhållanden fördunklats (jfr t.ex. fsv. *siter* efter vokalinscott redan under den äldre fornsvenska tiden).

Förhållandena på Rökstenen kan emellertid samordnas väl med vad man i övrigt antagit om den s.k. synkopens (vokalreduktionens) progression. Förändringen har försiggått stegvis, varvid dess förlopp dikterats av vissa variabler, t.ex. ords och längre konstruktioners prosodiska förhållanden (Riad 1992). Det finns också andra verksamma parametrar (som i och för sig kan ha samspelat med prosodin). Så kan lägre vokaler ha försvunnit tidigare än högre, och främre vokaler visar möjligen ten-

denser till bortfall tidigare än bakre (alla delar inte denna uppfattning; se redovisning av åsiktsfördelningen hos H.F. Nielsen 2000:260). Dessutom har vokaler i slutet stavelse (dvs. sådana vokaler som följts av en konsonant i samma stavelse) varit känsligare för förändringen än vokaler i öppna stavelser (där de stått ensamma, utan efterföljande konsonant). Detta kan man få indikationer om genom att studera liknande fall i andra språk, där detaljerna i progressionen är tydligare. Synkopering av trycksvaga vokaler är ett ganska vanligt fenomen i världens språk.

Synkope har drabbat samtliga germanska språk, men under olika omständigheter och vid något växlande tidpunkter. Därför har utfallen skilt sig. I gotiskan har *a* och *i* redan försvunnit (got. *dags*, *gasts* < **dagaz*, **gastiz*), men *u* står kvar i den gotiska vi känner (got. *fotus* 'fot', *handus* 'hand', *magus* 'son', *skildus* 'sköld'). I fornengelska och fornhögtyska har bara vokalen *a* fallit bort generellt (feng. *dæg*, fht. *tag*). Många *i* har liksom i gotiskan gått samma väg, men inte alla; detsamma gäller för *u*. Det är den föregående stavelsens natur som avgör: när stavelsen är kort (dvs. kort vokal följs av en ensam kort konsonant) förblir ändelsen oförändrad, annars försvinner den. Exempel är feng. *giest*, *sciold* (med lång stavelse) men *wine*, *sunu* (med kort), fht. *gast*, *scilt* men *wini*, *sunu*. Om språket på Rökstenen följer liknande regler, stämmer det att *hæstr*, *rinkr* (och kanske *rȳðr* < **rȳðir*) saknar trycksvag vokal, medan den bevarats i *sunu*, *sitir*, *garur*, oavsett om den står i öppen eller i slutet stavelse (Grønvik 1998:16–23; se äv. Ralph 2002: 711 f.).

I konsekvens med dessa fakta borde också substantivet i frasen [h]uaim si burin [n]iþ||R trāki, såsom den brukar segmenteras, rätteligen nu i nytolkningen skrivas [h]uaim siburin [n]iþ||[i]R trāki. Ordet *niðr* (såsom formen är i fornvästnordiskan) är en s.k. *ja*-stam och har sålunda innehållit ett stambildande /i/, som rimligen synkoperats senare än ett följande trycksvagt *a*. Eftersom *sunu*, *sitir* och *garur* är belagda med sin trycksvaga högre vokal bevarad efter kortstavig stam, borde på samma stadium **nīpiar* ha förlorat ändelsens *a* men inte *i*, därav *niðir*, som följaktligen är det som torde vara avsett i Rökstensinskriften (jfr Grønvik 2003:73). En sådan form är ju också möjlig att utläsa ur skriftbilden, om *i* hämtas ur kantlinjen (framför R på andra raden, men knappast ur den avslutande kantlinjen på första raden, som är krypterad; se argumentationen i avsnitt 14.1.2.3, s. 436 f.). Samma åtgärd måste man vidta för att få *burn*||[i]R i baksidans andra gåta, så principen är redan fastställd (även om *i* i det senare fallet kan härledas antingen ur den förra radens avslutande kantlinje eller den senares inledande).

I några tolkningar har man räknat med trycksvaga inskottsvokaler i vissa ställningar. På senare tid gäller detta särskilt Grønvik (2003:48 f.;

jfr äv. avsnitt 5.2.2.1, s. 151 ff.). Eftersom min tolkning saknar inslag av denna art, kan jag inte heller se att Rökinskriften föranleder särskilda antaganden om sådana fenomen.

18.2.1.2. Omljud

Synkopen samverkar på ett kritiskt sätt med en annan förändring med vittgående följder i den förlitterära nordgermanskan, nämligen omljudet. Denna typ av förändring tycks principiellt inte markeras i Rökinskriften, att döma av exempel som **faikiān**, **huariar**, **karur**, **marika**, **sunir** (jfr fvn. *feigjan*, *hverjar*, *gorr*, *mæringa*, *synir*). Men fsv. *hæster* skrivs på Rökstenen **histr**. Om den vedertagna etymologin stämmer (fvn. *hestr* < urn. **hāhistar*; de Vries 1962:226, s.v. *hestr*), döljer sig här ett tidigare *a* som genomgått omljud genom inverkan från en följande stavelses <i>, medan däremot inget omljud markeras i stavningen av orden **faikiān**, **huariar**, **marika** (jfr avsnitt 12.1.2.6, s. 364 ff.).

Min tolkning av **mir** som *mærr* kan framstå som suspekt (eller omöjlig; den invändningen har vid muntliga presentationer rests mer än en gång, även av etablerade runologer, ibland med hänvisning just till Wesséns konstaterande av att omljud inte signaleras ortografiskt på Rökstenen). Svaret, menar jag emellertid, ligger i de ortografiska principer som tillämpas. I **faikiān**, **huariar** och **marika** står den omljudande vokalen kvar (utan att ha synkoperats) och är därmed tydligt urskiljbar, medan den i *mærr* och *hæstr* har försvunnit. Så länge förutsättningarna för en (synkroniskt) verkande regel (som resulterar i morfofemisk växling) är fullt avläsbara (dvs. medan ändelsens *i* ännu finns kvar, åtminstone fakultativt), behöver varje uttalsvariant inte markeras särskilt.

Den tryckstarka vokalen kan mycket väl ha uttalats på kvalitativt samma sätt i *mærr* (**mir**) som i *mæringa* (**marika**), dvs. som [ɛ:]. Skillnaden är att medan den tryckstarka vokalen i *mæringa* (**marika**) står i en ställning där *i*-omljudets utlösande faktor (ett följande trycksvagt *i*) är identifierbart, så att [ɛ:] kan uppfattas som en positionsbestämd allofon till fonemet /a/, är detta efter synkopen omöjligt i *mærr* (liksom i *hæstr*; jfr Torsbjærgdoppskons **marir**, Krause 1966:53 ff., som är från 210/20–250/60 enl. Stoklund 2006:359). Följaktligen signaleras *æ* i *mærr* med sitt nya lexikaliserade ljudvärde *æ* (dvs. /ɛ/) samt får beteckningen <i> i den fonematiska ortografi som Rökstenen tillämpar som grundprincip (jfr **histr**), medan däremot **marika** står kvar med <a>. Det skall framhållas att ingen *i* och för sig förnekar att /ɛ/ kan skrivas med runskriftens /i/. Samma morfem, *mærr*, med vokalen *æ* i runskrift återgiven med **i**, spelar för övrigt huvudrollen i Thorgunn Snædals omtolkning av den numera försvunna gotländska Mästerbystenens **mirki mirlakt**, där

mirlakt hävdas vara ett adjektiv bildat till *mærr* (Snædal 2002:77). Tolkningen nämns med uppskattning av Magnus Källström (2017).

Observera att vi här talar om det synkroniska stadium som språket på Rökstenen befinner sig i. Ett helt parallellt resonemang när det gäller den diakroniska utvecklingen är alltför överförenklat — det räcker inte med en allmän hänvisning till synkope för att motivera fonemiseringen av omljudet (se t.ex. Spurkland 2006:339 och i synnerhet Schulte 1998). Full förståelse av den historiska gången kräver hänsynstagande till flera olika faktorer, såsom distinktionen mellan fonetiskt och fonematiskt omljud, sambandet mellan flera olika förändringar (inte bara omljud och synkope), successiva omstrukteringar och modifiering av reglerna, variationsmönster, spridningsförhållanden och kronologiska detaljer. Dessa överväganden är inte så centrala för tolkningen av Rökinskriften att de behöver utredas närmare här.

Det förda resonemanget tyder emellertid exempelvis på att **uamup** inte står för *Vāmōð* utan för *Vāmōð̥*. För att /ε/ skall skrivas med **a** måste ett omljudande /i/ följa i trycksvag stavelse, givet den nivå Rökstenens ortografi återspeglar (om olika ortografiska nivåer se Sampson 1985). Så är inte fallet i **uamup** och har inte heller någonsin varit det. Denna omständighets praktiska betydelse för tolkningen av Rökstensinskriften är kanske starkt begränsad, men förutom den principiella frågan kan det visa sig vara signifikant på annat sätt (om namnen se avslutningen på kapitel 17, s. 613 ff.).

I ett ord som **trāki** är omljudsvokalen inte heller särskilt signalerad. Givet det resonemang som förts här ovan om de s.k. omljudsvokalernas markering, skulle skrivningen **trāki** för dativformen *drængi* möjligen behöva särskild argumentation. Normalt förorsakar dativändelsen -i inte omljud i det svenska fornspråket, eftersom dativändelsens /i/ utvecklats ur en äldre form *-ē först efter det att i-omljudet slutat vara produktivt. Därför blir det ovisst om det i-tecken som återfinns i **trāki** räcker för att säkert signalera [ε] i *drængi* (jfr **marika**). Om dativändelsen fortfarande haft en vokalkvalitet som markerats med i-runan men ännu inte uttalats lika slutet och med lika mycket höjd tungrygg som /i/, bör den i Rökinskriften ändå ha markerats med <i>. Men någon ljudväxling [a] ~ [ε] har inte förekommit i paradigmet *drængr*.

Observera att den tryckstarka vokalen här skrivs <ā>, inte <a>. Det rör sig alltså om helt olika runtecken, Ƕ respektive ʀ. När ā-runan här väljs för att beteckna något slags [ε]-ljud, kan det bero på att vokalen är nasalt uttalad, dvs. i positionen framför [ŋ] i *drængi*. Genomgående i Rökinskriften anges nasalitet hos låga vokaler troget, vare sig vokalen är lång (**ān**) eller kort (**stānta**, **ānart**), tryckstark (**stānta**, **sāmān**, **mānum**,

ānart, **ān**, **strāntu**, **vāki** osv.) eller trycksvag (**faikiān**; i **sāmān** är båda de nasalerade vokalerne markerade, den tryckstarka likaväl som den trycksvaga). Den ortografiska regel som kräver att låga vokalers nasalitet signaleras i skrift kan vara överordnad omljudsmarkeringen, så att en låg vokal får beteckningen **ā** oavsett palataliseringsgrad. De som läser **ān** som *ænn* (i andra gåtan på framsidan) måste väl resonera just så?

Det är alltså inte lexikaliseringen i sig som är den springande punkten, när **histr** och **mir** stavas med **i**; även *drængi/drænki* har lexikaliserat /ɛ/. Formen **trāki** för *drænki* (konjunktivform av *drænkia*) är helt oproblematiske. Där är den omljudsframkallande vokalen odiskutabel; fallet blir helt parallellt med t.ex. **marika**. Det som kan vara ett problem med hänsyn till den ortografiska lösningen i den traditionella tolkningen (dock veterligen aldrig påpekat) är under alla omständigheter eliminerat med nytolkningen. Vidare kan **ān** inte utläsas *ænn*, inte heller **mini** som *mænni*. Såväl *mænni* som *drængi* skulle rimligen ha den låga nasalerade tryckstarka vokalen betecknad på samma sätt (inte med <i> resp. <ā>).

En faktor som kan ha underlättat återgivningen av [ɛ:] med **ā**-runan är emellertid det faktum att nasala vokaler tenderar att sänkas (öppnas). Därmed har säkerligen [ɛ:] och [ā:] varit vokalsystemets lägsta enheter (uttalade med mest sänkt tungrygg och underkäke, så att man får öppnast munhåla). Runskriften är ett grafematiskt system som på det hela taget utmärks av sparsamhet med distinktioner på teckennivån — man använder ju t.ex. **i**-runan till att återge både *i*, *e* och *ε* (samt *j*), **u**-runan för *u*, *y*, *o* och *ø* (samt *w*). Då är det föga förvånande att de båda lägsta vokalerne får samma beteckning när båda är nasalerade, även om man i andra ortografiska system (t.ex. det nutida svenska) gärna lägger skillnaden i uttalshöjd mellan /ɛ/ och /a/ till grund för olika tecken. Dessutom tenderar vokalhöjden för nasalerade vokaler att reduceras, så att [ɛ:] och [ā:] närmar sig varandra (det är svårt att sänka /ā:/ ytterligare). Vi behöver inte här ta ställning till frågan huruvida nasalt *a* (dvs. /ā:/) har haft fonematisk status (och alltså varit skilt från /a:/) vid tiden för Rökstenens tillkomst.

Rökinskriftens ortografi återspeglar som synes inte verkan av *i*-omljud så länge den utlösande faktorn (vokalen *i* i en följande trycksvag stavelse) är urskiljbar. Med andra ord markeras inte enbart fonetiskt omljud. Det är först när den trycksvaga vokalen eliminerats och ordet är lexikaliserat i sin omljudda form som omljuds vokalen kommer till uttryck i skrift. Mot **faikiān**, **marika** etc. står således **histr**, **mir**. Då är **mir** det *mærr* som föreligger bäst dokumenterat i den fornvästnordiska litteraturen, men tillräckligt väl även i Östnorden för att vara säkerställt. Det skall understrykas att /æ/ här är långt, vilket också framgår av ko-

gnater i andra germanska språk (feng. *māre*, fht. *māri*; jfr fir. *már*, *mór* 'stor'). Det är längdskillnaden i förhållande till synkopen som förklarar distinktionen mellan **sītir** (som har bevarad ändelsevokal) och **mīr** < **māriz* (som förlorat sin).

Här har diskussionen hittills angått *i*-omljudet. Som vi sett återges omljudsvokalen i skrift i vissa fall men inte i alla. När det gäller *u*-omljudet, som är yngre än *i*-omljudet, ser man inga som helst reflexer i Rökstenens skrift. Former som skulle ha kunnat visa sådana egenskaper är framför allt **karur** och **fiakura/fiakurum** (jfr fvn. *gǫrr*, *ffogurra/fjórurum*). Det faktum att *u*-omljudet lämnas obetecknat i dessa former kan möjligen ha betydelse även för tolkningen av inskriften. Om inte *u*-omljudet betecknas framför kvarstående trycksvagt *u*, bör det med en analys som är parallell med den för *i*-omljudet vara markerad i former som förlorat sitt tidigare *u* i ändelsen. Ett sådant ord kunde *mōgr* vara.

Att det är *mōg-* (i betydelsen 'son') som döljer sig bakom **muk** är ett bärande antagande i flera tolkningar (Widmark [1992] 1993, Marez 1997, Palm 2004, Harris 2006a, 2015 osv., Schulte [2007] 2008, Malm 2011). Widmark räknar med kronologiska faktorer som lösning på det ortografiska problemet (som hon veterligen ensam kommenterar explicit, dock inte på något övertygande vis). I själva verket är det bortfallet av trycksvagt *u* i **magu-* som Widmark argumenterar för (det strider ju mot *garur*), inte återgivningen av *mōg-* med **muk**.

En sådan utveckling som Widmark tänker sig skulle snarast förutsätta särskilt tidigt genomslag för omljudet i **magu-*, medan skrivningen **muk** skulle tala för tidig tillämpning av synkopen (Widmark motiverar med ställningen i sammansättningen **maguminni*). Därefter måste man anta att *mōg-* ganska omgående lexikaliserats med den nya vokalismen. Här är det alltför många osäkra förutsättningar inblandade för att härledningen skall framstå som sannolik (jfr s. 649 f. beträffande **skialti**). I synnerhet står det klart att *i*-omljudet klart föregår *u*-omljudet, och det förefaller bli ont om tid för *u*-omljudet att slå igenom innan synkopen drabbar *u* i **maguminni* (men inte i *garur*). Indicierna är motstridiga.

Rökstenens många underligheter har alltför ofta lett till att man dragit olyckliga slutsatser. Även de främsta specialisterna har inför Rökstenens auktoritet som ålderdomlig inskrift förutsatt former som annars inte är belagda i det nordiska textmaterialet (se t.ex. Noreen 1904:465, § 553 Anm. 16 om **sagha*). Rent metodologiskt är det i sådana fall naturligare med ett antagande om att forskningen ännu inte riktigt hunnit fram till den korrekta lösningen. Kan ett alternativ som stämmer bättre med de kända förutsättningarna presenteras, är detta självklart att föredra.

18.2.1.3. Diftongutvecklingen

I övergången från urnordiska till de olika särnordiska språkformerna har de tre ursprungliga diftongerna /ai/, /au/, /eu/ samtliga modifierats (till [ei], [ɔu], [iu:]). Diftongens första element har således assimilerats till det sista (/eu/ har också övergått från fallande till stigande diftong /iu:/). Det antas allmänt (se t.ex. Noreen 1904:76, § 80 II, 1) att diftongen *ai* förskjuts till /ei/ i förlitterär tid. Ändå kan vi se att den ursprungliga diftongen /ai/ undantagslöst skrivs <ai> i Rökstensinskriften: **hraiþ-kutum**, **hraiþmarar**, **hraiþulfar**, **tuair**, [h]uaim. Den beskrivna utvecklingen får Wessén att normalisera till *ai*, medan RAÄ väljer *æi* (jfr avsnitt 12.1.2.6, s. 368).

Hur överlagda dessa åtgärder är framgår inte av någon explicit diskussion, men Wessén försöker (annars) generellt lägga sig nära normaliserad fornsvensk ortografi. Man kan hur som helst dra slutsatsen att uttalet (den fonetiska realiseringen) mycket väl kan ha varit [ei], även om stavningen skulle ha varit <ai>. För hur skulle diftongen annars ha kunnat skrivas, givet Rökstensinskriftens ortografi? För *ε*-elementet i diftongen fungerar inte **i** (som i **histr** etc.) före *i*-elementet, och några särskilda tecken för /ε/ som i senare vikingatida inskrifter (t.ex. stungna runor) finns inte tillgängliga ännu. Man kan också föra ett liknande resonemang som vid återgivningen av omljudsvokalen. Så länge den faktor som utlöser (det fonetiska) omljudet är avläsbar, behöver inte förskjutningen av vokaluttalet markeras särskilt, givet det djupa ortografiska system som tillämpas (jfr Sampson 1985).

Modifieringen av diftongerna kan ses som ett led i den långsiktiga utvecklingen mot monoftonger i östnordiskan. Denna har så gott som genomförts helt i den äldsta litterära medeltida östnordiskan. Så långt har det emellertid inte ännu gått med diftongerna i Rökstensinskriften (något liknande gäller **tualf** och **tualfta**). Annorlunda är det med monoftongeringen i trycksvaga stavelser. Det äldsta runspråket uppvisar ändelsediftonger i former som <-ai> för att signalera dat.sg.mask. (Krause 1971:89). På olika grunder kan man också postulera sådana former som **axtau* 'åtta' (jfr got. *ahtau*) och **fahiu* pres.ind. 1 p.sg. av **fahian* 'måla' (jfr. fvn. *fá*; pret. **fapi** på Rökstenen). I dessa har de gamla diftongerna monoftongerats eller helt synkoperats i medeltidsspråket (jfr fvn. dativändelsen *-i*, *átta* för **axtau* och *fái* för **fahiu*, redan *fahi* på gamla runstenar; se Krause 1971:122, § 104).

En oväntad diftong finner man på Rökstenen i *skialti*, dat.sg. av den vikingatida formen av ordet *sköld*. I fornsvenskan har den (i normaliserat skick) formen *skiolder* i nom.sg., i fornvästnordiskan *skjoldr*. Ursprungligen är detta en *u*-stam, dvs. ett *u* har förekommit i trycksvag

ställning (vilket tydligast framgår av diftongen *jɔ* i fornvästnordiskan). Eftersom roten innehållit ett kort *e*, har detta i något skede genomgått brytning (framför ett senare i ordet följande trycksvagt *u*). Man brukar räkna med två typer av brytning, *a*-brytning respektive *u*-brytning, beroende på vilken ändelsevokal som utlöser brytningen. Vid *a*-brytning uppstår den fallande diftongen *ia*, vid *u*-brytning *iɔ*. Båda kan senare genomgå mer eller mindre radikal vidare utveckling.

I dat.sg. brukar *i*-omljud principiellt drabba den tryckstarka vokalen i ord som hör till *u*-stammarnas kategori (ändelsen innehåller även ett *i*). Detta ger exempelvis *syni* i dat.sg. av fsv. *sun*, *son* men har av allt att döma inte inträffat i Rökstenens **skialti**. Noreen uppfattar detta som en utjämning inom böjningsparadigmet (så att brytningsdiftongen generaliserats). Detta ger emellertid inte hela förklaringen, eftersom den brutna formen enligt standardsynen borde visa *u*-brytning i detta ord (dativ-ändelsen för maskulina *u*-stammar är alltså ursprungligen **-iu*), om inte *i*-omljud (tillämpat på trycksvagt *e*) dessförinnan inträffat, som i fvn. *skildi* (*i*-omljudet är i västnordiskan tidigare än brytningen). Noreen uppger emellertid (1904:314, § 414, 4) att man här ser »spuren der *a*-brechung», vilket torde innebära att han räknar med en tidig stamväxling. Senare under fornsvensk tid uppvisar *skiolder* mycket riktigt vanligen *a*-stamsböjning (bortsett från sporadiska fall av *u*-stamsböjning).

Det finns en annan möjlig förklaring. Stephen Anderson har i en studie av den fonologiska utvecklingen i fornisländskan hävdad att brytningen genomgår en historisk utveckling i sig (S. Anderson 1972). Brytning skulle då först ha inträffat före trycksvagt *a* och skapat en omarkerad låg bakre vokal (dvs. *a*) som andra element i den resulterande diftongen. Processen har senare generaliserats till att även innefatta *u* som utlösande vokal. Även i det senare fallet skulle diftongen *ia* (snarare än *iɔ*) först ha uppstått. Först längre fram i tiden övergår diftongen till *iɔ* framför ändelsens *u*, till följd av det senare *u*-omljudets inverkan.

I så fall skulle **skialti** (*skialdi*) kunna vara en fullständigt regelbundet bildad form (utan att analogisk paradigmутjämning behöver åberopas; jfr äv. Jónsson 1901:56). Rökstenen skulle återge det stadium som innebär att enbart den postulerade första diftongeringsfasen inträffat. Resultatet av denna förändring skulle ju enligt S. Anderson vara att diftongen *ia* bildas, för att först i ett senare skede förskjutas till *iɔ*. Allt detta är naturligtvis mycket osäkert och innehåller flera svårbevisade antaganden. Framför allt måste cirkulära resonemang undvikas, vilket försvåras av bristen på entydiga belägg. Om emellertid **skialti** är den ortografiska lösningen generellt på problemet att återge den öppna låga diftongen [iɔ]

(för *ip*) och **ia** således står för [iə], vilket förefaller vara det mest naturliga, utesluter detta givetvis att **muk** står för *mog-*.

18.2.1.4. Palatalt *r*

För att återgå till skrivningen **mir** för *mærr* kan det anmärkas att man väntar sig assimilation av **r** till det föregående /r/, som avslutar stammen (jfr den principiella utvecklingen /ma:r/ + /iz/ → [mɛ:rɪz] → [mɛ:rʒ] → fvn. *mærr* men Rök *mærr*). Men vi har sett en annan helt parallell avvikelse från det förväntade skeendet, nämligen i **histr**. Återigen är en dental resonant efter sekvensen /st/ det väntade. Eftersom ett -**r** genomgående uppträder som maskulin nominativmarkör i **fapir**, **mir** (förutom en gång = *meðr*, vid sidan av likaså en gång = *mærr*), **fatlapr**, **histr** (kanske **nipr**) och möjligen som signal om presens i **rupr**, kan man här tala om morfologiserad stavning hellre än rent fonetisk.

Detta kan tyckas strida mot **uarin**, **oari** och alla de fall där <**r**> faktiskt verkar stå för en fonetisk verklighet, liksom också möjligen i **runar**, **huariar**, **ualraubar**, **tuar**, **þar** etc. För att det argumentet skall bli slagkraftigt krävs emellertid att de sistnämnda exemplen verkligen har genomförd fonetisk stavning. Men de tidigare nämnda orden **histr** etc. visar prov på omisskännlig morfologisk stavning, så detsamma kan rimligtvis också gälla andra fall. Då återstår bara frågan hur man skall uppfatta **uarin** och **oari**. Här kan det naturligtvis röra sig om en annan fonetisk verklighet, så att <**r**> mellan vokaler verkligen avser ett annat ljud än det <**r**> brukar återge. På de nyssnämnda ställena med nominala uttryck (**histr** etc.) sammanfaller ljudets position med en grammatisk funktion, och den morfologiska stavningen ger ett entydigt besked om funktionen. Vi vet helt enkelt inte hur <**r**> i **runar** etc. har uttalats, men det kan mycket väl ha varit palatalt liksom i **uarin**, även om <**r**> i **histr** etc. enbart haft morfologisk signalfunktion (och har uttalats [r]).

Hur förhåller det sig då med åberopandet av guden Tor i det invecklade chiffret på D-sidan? Det namn som motsvarar fvn. *Pórr*, som vi för ett försvenskt stadium likaså kan rekonstruera som *Pōrr*, bör ju ursprungligen ha haft ett avslutande palatalt **r** i nominativ (jfr fht. *Donar*, fsax. *Thunaer*, feng. *Punor*, < urgerm. **Punraz*). Med *mærr* och *histr* (< **mārir*, **hāhistar*) som mönster borde man vänta sig ***þur** (för **Pōr-r*) på Rökstenen, men det står bevisligen **þur**, dvs. *Pōr* (vi bortser från den eventuellt möjliga läsningen *þor* 'våga'). Bugges läsning av **þur** som ändelselös dativform tyder på att han insett problemet, men hans slutsats är oacceptabel. Lösningen kan hellre sökas i att detta sista åberopande av den mäktigaste guden är en vokativform. Vokativen är ändelselös och kan eventuellt i ett par fall vara belagd på lösföremål som brakteater och

fibulor (Krause 1971:116, 118; men jfr Moltke 1976: 93, 98). Under alla omständigheter uppvisar gotiskan ändelslös vokativform (Krause 1968: 147, § 119 etc.), vilket stöder antagandet.

Möjligen skulle också *mir* (= fvn. *meðr*, fsv. *mæper*) kunna vara ett problem i det här sammanhanget. Det är en sak att <R> tar ut sin rätt i <histr> och <mir> (= fvn. *mærr*), men i **meðr* kan <R> knappast ha haft någon funktion som morfologisk markör (jfr **fatlaþr**) vilket skulle ha föranlett <mir>. I de äldsta fornvästnordiska källorna finner man en viss växling *með* : *meðr* liksom *mæp* : *mæper* i de fornsvenska, där emellertid de *r*-lösa formerna efterhand tar över. Under den äldre tiden finns det ett mönster att åberopa (jfr fvn. *við* : *viðr*, fsv. *mæp* : *mæper*). Att exakt följa dessa varianter utveckling är inte uppgiften här, utan vi kan nöja oss med konstaterandet att **mir** (= *meðr*) i båda användningarna finner ovedersägliga paralleller i runmaterialet. Vi kan således tryggt förutsätta att detta ord har den status på Rökstenen som vi antagit (i en av instanserna; se argumentationen i avsnitt 3.1.6.4 och 5.3.2.4).

Slutligen skulle också första komponenten i frasen **siburin** [n]iþ[i]R (i min tolkning *sīborinn nið[i]r* el. *sīburinn nið[i]r*) kunna erbjuda svårigheter, eftersom *nn* har utvecklats ur *nr* (jfr urnord. *haitinar*, *slaginar*; Krause 1971:122), som här skulle kunna väntas vara intakt i stavningen enligt ovanstående analys. Här har emellertid den synkoperade vokalen stått i en svagtonig stavelse som bör ha drabbats av synkopen i dess allra tidigaste fas (jfr **fatlaþr** < **fatilōðar*, **twalfta** < **twaliftō*). Därför har den tidigare morfologiskt tydligt markerade ändelsen *-inar* vid Rökstens tillkomst med god tidsmarginal redan omlexikaliserats som *-inn*, och det har funnits varken fonetiskt underlag eller några mönster att lägga till grund för en morfologisk stavning med <R>. Man anar att de invecklade förhållanden som här behandlas också kan ha relevans för Rökstenen datering. Saken behandlas mera slutgiltigt i summeringen av avsnitt 18.2.2 (s. 661).

En form som kan sägas återspegla äldre förhållanden och som på sätt och vis relaterar till palatalt *r* är verbformen *es*, pres.ind. 3 p.sg. av *vesa*, fsv. *wara* (vanl. fvn. *vera*). I medeltidssvenskan är former med *r* genomförda. Fornvästnordiskan uppvisar i diktningen stundom *s*-former (i praktiken den singulara preteritumformen *vas* förutom inf. *vesa* och pres. *es*), och motsvarande former kan undantagsvis förekomma även på runstenar i Skandinavien. Språkhistoriskt är *s*-formerna äldst; *r*-formerna beror egentligen på s.k. Vernersk växling. Dessa har utvecklats i trycksvag ställning, när huvudtrycket inte legat på stamstavelsen (t.ex. i pret.part.). Först har *s* blivit tonande (*z*), därefter anses så småningom ett mera palatalt *r* och slutligen alveolart *r* ha uppstått. Förändringen kan

också ha gynnats av svagtonsställning i satsen (detta gäller ofta för verbet *vara* i dess olika äldre former).

I historisk tid är *vesa* och *vera* variantformer i fornvästnordiskan (*vesa* ~ *vera*, *vas* ~ *var*, *es* ~ *er*). Inom paradigmen har morfologisk utjämning inträffat, så att det i efterhand kan vara svårt att skilja s.k. ljudlagsenliga former från analogiskt bildade. Det är hur som helst fullt logiskt att *es* förekommer på Rökstenen (som i sekvensen **uulinispat**, här utläst som *villi ni es pat*). Saken stärks om **oari** (*wari*) på rad Cd2 väljs framför **oar** (*war*).

Det är den realfilologiska uppgiften att nå fram till en plausibel tolkning av Rökstenens inskrift som står i fokus här. En del grammatiska former och konstruktioner liksom enskilda ordformer kommenteras i den förlöpande kritiska genomgången. Sammanfattningsvis kan det konstateras att det språkstadium som Rökinskriften representerar är klart ålderdomligare än de »klassiska» nordiska fornspråkens äldsta källor (huvudsakligen från 1200-talet) som är nedskrivna med latinsk skrift. Flera av de punkter som diskuterats senast står i ett direkt beroendeförhållande till runskriftens speciella regler, såsom de tillämpas i Rökinskriften. Runskriften reflekterar inte alltid fonetiska detaljer på något omedelbart avläsbart sätt, utan dessa kan man enbart närma sig genom en noggrann analys. Ändå måste en del oklarheter accepteras.

Man får delvis nöja sig med allmänna iakttagelser. Sålunda står Rökinskriften på ett språkstadium som sammanfaller med slutfasen av synkopens genomförande. Hela den processen sträcker sig å andra sidan över en ganska lång period, om hela förändringens förlopp beaktas. Vid Rökstenens tillkomst har ännu inte trycksvaga höga vokaler (efter kort stavelse) drabbats fullt ut. Detta borde också möjliggöra att de s.k. omljudsvokalerna (dvs. /y/, /ø/ och /ε/) ännu inte är lexikaliserade i alla de former som senare kommer att innehålla dem.

18.2.2. Ortografiska fenomen

Runskriftens egenskaper och dessas relation till den språkliga verkligheten har redan tangerats flera gånger där ännu huvudperspektivet varit ett annat. I detta avsnitt närmar vi oss skriften mera specifikt och fokuserar några av de särdrag den har just på Rökstenen. Det skall kraftigt understrykas att jag inte hävdar att Rökinskriften varit underställd någon strikt skriftspråklig norm. Å andra sidan tycker jag att det är ett metodo-

logiskt missgrepp att, så fort man har tolkningssvårigheter, förutsätta avsteg från de grundläggande principer som verkar skönjbara. Alltför ofta har man i Rökstensdiskussionen räknat med ett inkonsekvent beteende från ristarens sida i stället för att acceptera nödvändigheten av att söka alternativa lösningar som stämmer bättre med de givna förutsättningarna. Hela Rökstenen ger ju ett starkt intryck av att vara genomförd efter en mycket noggrann och genomtänkt plan, och upphovsmannen visar alla tecken på att ha varit språkligt känslig och analytiskt lagd.

Ett typiskt fall där man sangviniskt accepterat underligheter är tolkningen av **knuā** som en vanlig infinitivform (som i normalfallet slutar på *-a*) Här skulle alltså runan **ā** återge ett vokalljud som enligt all sannolikhet är onasalerat. Invändningar brukar få ett av följande svar:

- (1) Runskriften var ännu inte normerad och inte alltid konsekvent.
- (2) Det finns andra runinskrifter med infinitivformer på **-ā**.
- (3) Rökstenen har andra ålderdomliga drag, och **ā** kan reflektera det äldre *-n* som en gång i tiden avslutade infinitivformen.
- (4) På grund av likheten är det befogat att anta ett samband mellan **knuā** (i den translittererade versionen) och vissa kända infinitivformer (som fvn. *knýja*).
- (5) En tolkning av **knuā** som *knýja* ger god innehållslig mening.

Beträffande (1) är anmärkningen sann. Att förutsätta inkonsekvenser är dock för lättvindigt, särskilt i fråga om en inskrift som Rökstensens. Den ger alla intryck av att vara minutiöst genomtänkt och kompetent utförd. (2) Onekligen finns det andra runinskrifter med infinitivformer, och av dessa stavas vissa med en avslutande **ā**-runa. Vad orsaken till dessa förhållanden är måste undersökas i varje enskilt fall. En runas fysiska utseende faller inte avgörandet — det är funktionen inom ett system som är det viktiga. När den blekingska Istabysten (DR 359), som är ristad med äldre runor, använder sig av två olika runtecken, vilka brukar translitteras **a** respektive **ā**, överensstämmer den sistnämnda till sin grafiska utformning med åsrunan, men den tycks alltid återge ett trycksvagt *a*-ljud till skillnad från **a**-runans uppgift att markera tryckstarkt */a/*. (3) faller på kronologiska argument. Dessutom återges andra *a*-vokaler på Rökstenen med historiskt sett samma fonetiska förutsättningar som onasalerat *a* (jfr **likia** för *ligga*). Till (4) kan invändas att parallellen inte är semantiskt särskilt tillfredsställande. I allmänhet har man tvingats manipulera det verkliga förhållandet en del. Slutligen anar man bakom (5) att hela tanken tycks hänga ihop med en förutfattad mening om inskriftens betydelse.

Vi har sett att vokalen är utelämnad i de allra flesta skrivningar av *in/en/æn* och *at*. I dessa fall skrivs enbart **n** i tre–fyra fall, **t** i fem enligt den föreslagna nytolkningen, dvs. konsekvent i samtliga förekomster. Enligt standardsynen rör det sig om en gång för **[i]n** och tre för **[a]t**, medan **at** skrivs ut i sin helhet en gång. Förutom att totalfrekvensen för dessa förkortade skrivningar är högre i min tolkning, är behandlingen framför allt mera konsekvent, i själva verket utan undantag. Detta drag talar enligt min bestämda mening för att ristaren haft någon form av ortografiska principer och språklig medvetenhet men ger inga fonologiska eller andra ledtrådar av mera språkstrukturell art.

Till skillnad från standardtolkningen räknar nytolkningen som framgått generellt med en genomtänkt och i princip konsekvent genomförd ortografi på Rökstenen. Vokalen undertrycks som vi sett alltid i **[a]t** och **[i]n**. Det är således inte nödvändigt att räkna med kantlinjen för att skapa ett **i**-tecken i inledningen av åminnelseformelns andra rad; det **n** som står där räcker för att markera **[i]n**. Om den skadade raden Ce9 inleds med ordet *in/en/æn*, rör det sig om en ännu tydligare återgivning av *in/en/æn* med enbart **n**. Detta tecken åstadkoms med **n**-runans bistav fogad till kantlinjen, som sålunda får fungera som huvudstav till **n**. Då kan kantlinjen inte gärna dessutom tjäna som en föregående **i**-runa. När standardlösningens **uintur** ändras till **uintura** blir även det följande **[a]t** konsekvent stavat sett över hela inskriften (och inte med **a** utsatt i **at** på detta enda ställe, såsom standardtolkningen stipulerar).

Man kan i det sammanhanget fundera över den dubbling av **s** som kan konstateras i början på den sista fullt läsbara raden i baksidans vertikala 16-typiga parti. Raden börjar: **s sunir**. Detta är enda gången i hela Rökinskriften som dubbelteckning tillämpas när två identiska tecken möts som finalt tecken i ett föregående ord och initialt i ett efterföljande. Exempel på sammanstötning av identiska runor finns det gott om: **uarin** [**n**]umnar, **umisum** [**m**]ānum, **rapulfs** [**s**]unir, **rukulfs** [**s**]unir, **siburin** [**n**]ip||[**i**]r (med standardtolkningen även **raip** [**þ**]iaurikr, **itu** [**u**]ituāki). Kan lösningen med dubbelskrivning på detta enda ställe (||**s sunir**) möjligen vara en förtydligande signal om att den föregående kantlinjen i det här fallet skall läsas som **i**? Då skulle **harup**||[**i**]s resultera, vilket givetvis påverkar tolkningen.

Om detta resonemang är giltigt, används vänster kantlinje som ett supplerat **i** på tre ställen, två gånger före **r** (i **burn**[**i**]r och **nip**[**i**]r), vilket ger en (nästan) entydig markering av ordslut, en gång före ett **s** (i **harup**[**i**]s) som genom att nästa ord tillåts bli inlett med utsatt **s** också ger en indikation om särskilda omständigheter. Kantlinjen kan möjligen fungera som **i**-tecken i **[i]n** på andra raden (i åminnelseformeln) men

sannolikt inte i början på den svårt skadade raden (eftersom den då skulle tjänstgöra som såväl **i**-runa som huvudstav för **n**-runan). Kantlinjen kan knappast beteckna **i** på någon av de båda rader som är skrivna med den modifierade 24-typiga runraden, eftersom Rökstenens version av **i** har en annan grafisk utformning i detta parti. Den är inte förenlig med det streck som en kantlinje skulle kunna motsvara (därför inte heller för **i** i det **knat**[**i**] som föreslagits, eftersom detta **i** skulle utläsas ur ett förskjutningschiffer som i stället skulle resultera i **a**).

Att **iatun** saknar markering av palatalisering i det vokalelement i den stigande diftongen /ia/ som bär huvudtrycket (dvs. *a*) är väntat. Bortsett från det som framhållits om *mærr* — <**ii**> skulle för ett eventuellt /ie/ vara lika omöjligt som för /ei/) — återspeglar <**ia**> i **iatun** en brytningsdiftong (uppkommen genom diftongering av ett /e/; *iatun*- < **etuna*-). Den genomgår först långt senare s.k. progressivt *i*-omljud (som inte har något med det mera genomgripande regressiva att göra). Huruvida skrivningen **ia** motsvarar diftongen [ia] eller [iə] kan inte avgöras (jfr diskussionen kring formen **skialti** s. 649 ff.).

Till problematiken kring relationen mellan tal och skrift kan man också föra Rökstensformen **nabnum**. Detta är dat.pl. av ordet för 'namn' — så långt är allt klart. Etymologiskt hör *m* i den normala formen *namn* till stammen, såsom framgår av andra germanska ord som got. *namo* och feng. *nama* samt kognater i andra indoeuropeiska språk, såsom lat. *nōmen*, grek. *o'нома*, find. *nāman* etc. I fvn. är formen emellertid *nafn*. Detta kan förvåna, desto mer som ord som följer den motsatta utvecklingsgången också kan noteras: mot fvn. *hofn*, *iafn* (med ursprungligt *h*; jfr ty. *Hafen*, *eben*) svarar fsv. *hamn*, *iamn*/*iaemn*. Vad man brukar hävda (t.ex. Noreen 1904:194, § 256) är att *h* i fornsvenskan utvecklats till *m* framför *n*, dvs. genom ett slags nasalassimilation. Det är alltså fornväst-nordiskan som trognast återger det ursprungliga tillståndet i *hofn*, *iafn* m.m., fornsvenskan i *namn*.

Var kommer då **nabnum** in i bilden? Enligt Noreen (1904:176, § 226, 1923:164, § 225) har *mn* blivit *bn* under urnordisk tid (nasalen *m* har dissimilerats till *h* framför nasalen *n*). Exempel är inte bara *namn* > *nafn* utan också *hefna*, *hifni*, *safna* etc. (jfr fsv. *hæmna*, *himni* dat.sg. av *himin* 'himmel', *samna* 'samla'). Härav följer att Rökstensinskriften står på ett stadium som föregår den assimilation av *h* till *m* som leder till fsv. *hamn*, *iamn*, *namn* (varvid *nafn* således återgår till *namn*). Wessén tycks förstå **nabnum** som en skrivning för *nampnum*, vilket förvisso är en möjlig tolkning av runsekvensen med normal fornsvensk stavning. Den förutsätter emellertid ett inskott av en homorgan klusil mellan *m* och *n*, en utveckling som är betydligt senare än vad Rökenskriften måste vara.

På stenen skulle enligt Wesséns tolkning endast inskottsklusilen *p* vara betecknad (med en **b**-runa), medan den omedelbart föregående nasalen *m* helt konsekvent förblir orealiserad i runskrift.

I och för sig finns det inget att invända mot Wesséns ortografiska resonemang. I inskriftens **ubfatlaþr** får man tänka sig att prepositionen (el. adverbet) *umb* döljer sig, med den homorgana nasalen undertryckt i stavningen (detta **ub** = *umb* skall särhållas från **ub** = *of* tidigare i inskriften, gåta 2). Ännu i fornvästnordiskan är *umb* en ålderdomlig form (jfr fht. och fsax. *umbi*, feng. *ymbe* el. *ymb*) vid sidan av det vanligare *um*, som senare tar över helt. Sålunda är det möjligt att den homorgana nasalen på Rökstenen utelämnas i stavningen av /mb/ (**ub**) och /ŋk/ (**uāki**, **kunukar**, **trāki**) men konsekvent återges i /nd/ (med **nt**: **stānta**, **strāntu**, **þritaunta**, **siulunti**, **uintura**, **kunmuntar**). Till detta bruk finns det många paralleller.

Men även om **nabnum** sålunda kan stå för *nampnum* rent teoretiskt (dvs. **bn** för *mpn*), är det mindre troligt än att *naþnum* avses. För det första hör klusilinskott som synkroniskt verkande regel av allt att döma till ett senare (förlitterärt) stadium, kanske sent 1100-tal och fortsättningsvis). För det andra har det ord som i så fall skulle återge *nampnum* i inskriften alltså formen **nabnum** (i translittererat skick). På Rökstenen skrivs nasalt *a* genomgående med en särskild runa (**ā**, den s.k. åsrunan). Den hade man sålunda väntat sig även i **nabnum** (om det stått för *nampnum*), men här finner man i stället tecknet för oralt *a*. Sannolikt har Wessén här bara tillämpat fornsvensk ortografi utan att reflektera över de signaler om uttal (och indirekt kronologi) som hans stavning sänder.

I framför allt fornvästnordiskan har senare ett ursprungligt tonande *þ* i uttalet smält samman med tonlöst *f*, så att exempelvis *tólf* (< **twalf*) har samma avslutande konsonantljud som *valrof* 'plundring av fallna (krigare)' (jfr *raufa* 'röva'). Som framgår av tyskan kan dessa båda förekomster historiskt förknippas med två olika ljud: *f* (ty. *zwölf*) respektive *þ* (ty. *Raub*). På Rökstenen har vi belägg som reflekterar de äldre förhållandena: **tualf** men **ualraub** (se H.F. Nielsen 2000:145 fn. 71). Det finns även av detta skäl anledning att anta uttalet [naþnum] för **nabnum**, inte [nampnum], i Rökinskriften. När **nabnum** står mot **[n]umnar**, kan detta förklaras med olika historisk utveckling (förlust av vokal mellan *m* och *n* i *numnar* < **numinar* men inte i *naþnum*; jfr Bugge 1910:209).

Slutligen kan ytterligare en skriftorienterad iakttagelse upprepas. Som redan påpekats är åminnelseformeln båda rader ristade med större runtecken än resten av inskriften. Detsamma gäller exempelvis den danska (likaledes tidiga) Snoldelevstenen (DR 248; BILD 28) (men mer eller mindre markant även på flera andra). Den danska stenen klassificeras

(av t.ex. Moltke 1976:125 f.) som en »övergångssten», dvs. den härstammar från en något obestämd period (ca 650–ca 8/900 hos Moltke) mellan inskrifterna med de äldre runorna och de typiska vikingatida runstenarna. Den kännetecknas av att **a**-runan skrivs både med (det äldre) tecknet **†** (translittererat **A**) och den 16-typiga normalradens **†**, förutom att **ā**-runan har samma form som på Rökstenen. På så vis är tecknet **†** obrukbart för att beteckna **h**, som istället behåller sin gamla form, **h** (translittererat **H**).

Snoldelevstenen har sålunda lydelsen:

kun | ualtstain | sunar | ruHalts | þular | āsalHauku[m]

Gunnvalds stæinn, sonar Hrōalds, þular ā Salhaugum

’Gunvalds sten, son till Hroald, thul på Salhögarna (= ortnamnet Salløv)’



BILD 28. DR 248. *Snoldelevstenen*.

Det tycks alltså vara fadern Hroald som är thulen (men Moltke 1976:145 menar att detta är omöjligt att avgöra). Texten fram till lodstreckets i translittereringen (streckets markerar radbyte) har inristats med de högre runtecken som framgår av BILD 28, vänstra runbandet. På ristningen återfinns förutom texten ett hakkors och en triskele (en symbol bestående av tre sammanfogade böjda delar), i det här fallet synbarligen tre dryckeshorn som sammanflätats. Vad denna bild här har för innebörd är ovisst.

I ett annat sammanhang har den svenske runologen Ivar Lindquist (1940:20) hävdats att bruket med de högre runtecknen på vissa runinskrifters inledningsrad har övertagits från en grupp kontinentala handskrifter som är skrivna med karo-

lingisk minuskel. Överlänga bokstäver på inledningsraden är ett drag som är mycket typiskt för dessa manuskript (se BILD 29). Sådana egenskaper har både brev och bokmanuskript i den nämnda traditionen från slutet av 700-talet och framåt. Den bokstavslängd som initialradens bokstäver uppvisar på bilden är förhållandevis modest. I extrema fall kan första raden ha bokstäver av samma höjd som hela resten av brevet tillsammans representerar.

Det har också påpekats mera generellt att Rökstenen sällar sig till en typ av runstenar som alla är arrangerade just i parallella textband med en enkel linje mellan varje, så att banden tillsammans fyller hela ytan. På så vis liknar stentytorna boksidor. Detta gäller en del runstenar i Danmark, t.ex. Glavendrup (BILD 30), Tryggevælde (BILD 41–42 på s. 793), Haddebystenarna och en del andra (BILD 31 samt 46–48 på s. 796 f.).

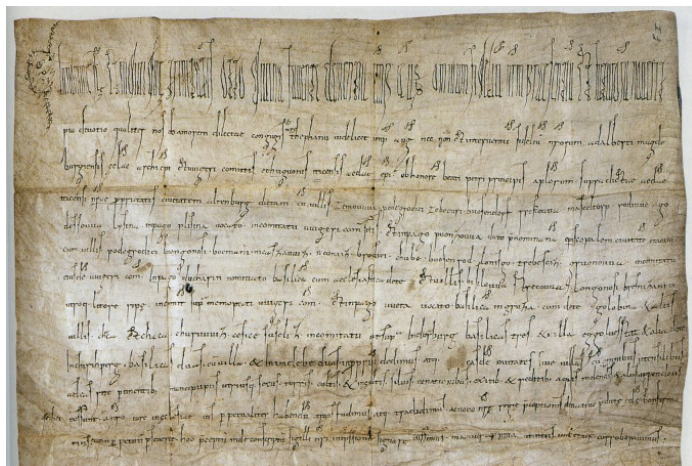


BILD 29. *Diplom från kejsar Otto II, utfärdat år 976 till biskopen i Zeitz. Bokstäverna på inledningsraden är i särklass högst. (D Oll 139 i Naumburg, Domstiftsarchiv, Nr. 1.)*

Också vissa runstenar i Sverige har likartad utformning, såsom Karlevistenen (se BILD 32). I detta fall hör stenen alltså hemma på Öland, och inskriften pekar kanske till och med mot västnordiskt område (den innehåller bl.a. en strof i oklanderligt dróttkvætt; se s. 808).

I viss mån uppvisar även äldre stenar liknande egenskaper, som t.ex. Stentofstenen (BILD 33). Den är huggen med 24-typiga runor och saknar särskiljande bandlinjer, men runtexten bildar breda band, huvudsakligen uppradade bredvid varandra. De linjer mellan runbanden som ofta återfinns på runstenar motsvaras på Stentofstenen av förhållandevis breda och symmetriska »blankrader».

Stentofstenen (från Blekinge) stammar från gammalt danskt intresseområde. Större delen av dess text upprepas på en annan sten i närheten, som även den är försedd med äldre runor, DR 360 Björketorpsstenen. På den är den runristade texten arrangerad i vågräta rader, så att inskriftens likhet med en boksida accentueras (med reservation för stenens asymmetriska form ovanför texten).



BILD 30. DR 209. Glavendrup-
stenen.

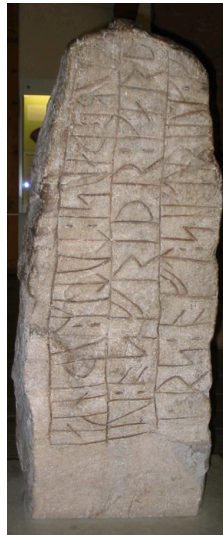


BILD 31. DR 4. Haddeby-
stenen 4.



BILD 32. Öl 1. Karlevistenen.

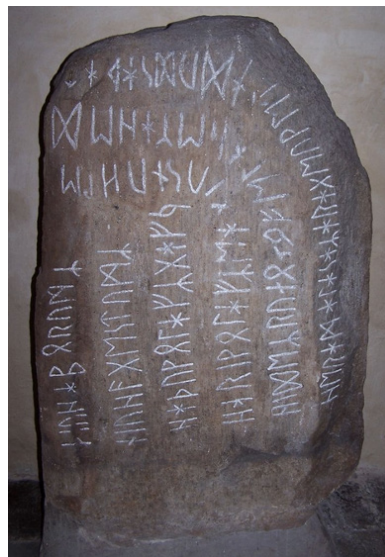


BILD 33. DR 357. Stentofstenen.

Särskilt bokliknande är texten på den rikt dekorerade stora (yngre) Jellingstenen (BILD 34). På den har också raderna ordnats horisontellt. BILD 35 visar till jämförelse en engelsk 700-talshandskrift med insulär halvuncial skrift och texten inordnad i textband, vilka Jellingstenens rader liknar (obs. mellanrummen som skiljer textens rader i båda fallen, i stället för de enklare huggna streck som brukar åtskilja runstenarnas band). Vidare påminner den intrikata utsmyckningen över och till vänster om runstenens skriftband starkt om äldre handskrifters anfangar (jfr handskriftens illustrationer på BILD 35; obs. att även Arwill-Nordbladh 2007:59 påpekar likheterna mellan Rökstenens ristningsyta och brittiska och kontinentala handskrifter).

Som framgår av BILD 34 är runbanden i samtliga fall utom för Jellingstenen (och Björketorpsstenen, bland dem som här exemplifierats) vanligen orienterade vertikalt.

För deras del får man således tänka sig dem liggande för att de skall likna boksidor (vilket däremot inte gäller t.ex. Jelling 2). Alla de stenar som nämnts är inte riktigt samtida med varandra, inte heller med de dokument skrivna med latinsk skrift som de jämförts med. Detta är irrelevant för argumentet. Liknande texter har ju tillkommit under hela den aktuella perioden, runt 750–1050, kanske längre, i områden besökta av nordbor. Om det förekommit direkt påverkan från skrivna dokument på runstenarnas utformning, dvs. som rena förlagor, kan knappast avgöras, inte heller sakens relevans för Rökstenen.



BILD 34. DR 42. Jellingstenen 2.



BILD 35. 700-talshandskrift med utdrag ur evangelierna (majuskler och halvuncial skrift, insulär typ).

Med detta har egentligen den i vidaste mening språkliga genomgången (i olika avseenden) av Rökstenens runinskrift slutförts. Jag vill än en gång trycka på att mitt främsta ärende är att visa hur man skulle kunna komma ur de tvingande band som traditionen i stort sett lagt på eftervärlden. Framför allt har den språkliga analysen inte kommit så långt man kan komma. Det finns nya möjligheter. De flesta tolkningar av Rökstenen som framförts — och de är många vid det här laget — ekar fortfarande förvånansvärt troget den nu mer än ett halvsekel gamla lösning som Elias Wessén presterade. Man kanske inte alltid nu längre övertar Wesséns version i dess helhet men oftast i väsentliga delar, framför allt i fråga om de bärande motiven: tesen om anspelningar på nu glömda sagor och legender, Theoderik den store på sin häst, i verkligheten eller som staty, de tjugo kungarna som sitter fyra vintrar på Själland (när de inte ligger på slagfältet), Ingvaldsättlingarna osv.

Detta är allvarligt, med tanke på hur många svaga länkar Wesséns beviskadja innehåller och med tanke på hur många i sin tur inflytelserika uppfattningar som därefter baserats på hans språkliga analys. Men svagheter brukar i alltför hög grad bara bortförklaras, negligeras eller helt förtigas vid återutnyttjandet (mer än av Wessén själv). De flesta som yttrar sig bär gärna en självpåtagen munkavle, och Wesséns beviskadja blir ett mer tvingande fängsel än vad som är nödvändigt.

Det är dags att bryta sig ur dessa bojor slutgiltigt. Det borde inte vara så svårt med tanke på alla de sköra delar som kan påvisas i beviskedjan. Här har ett försök gjorts att anvisa en väg mot friheten genom att pröva något nytt. Avslutningsvis skall nu endast några tankar ägnas åt en del frågor som ibland dras in i diskussionen men väl så ofta har blivit en del av förutsättningarna, trots att de rymmer flera oavgjorda problem.

Den fråga Gun Widmark ställt — Varför ristade Varinn Rökstenen? (Widmark [1992] 1993) — får kanske sitt svar med den tolkning som försvarats här, kanske inte. Men Rökstenens ofta framhållna status som unikum kan förtjäna ännu ett övervägande, likaså det allra mest knäsatta axiomat av alla: dateringen. Kring frågor som dessa skall säcken åtminstone tentativt knytas ihop i slutkapitlen. I närmast följande kapitel 19 skall vi först återuppta det jämförande greppet, varefter nytolkningen utvärderas från olika utgångspunkter i kapitel 20.

19. Tillbaka till jämförelserna

Från och med kapitel 16 har Vedatexterna fått en alltmera framträdande roll i analysen av Rökstenen. Det var när jag läste en isländsk översättning av R̥gvedahymnen 7.63 (se ovan s. 519) som det slog mig hur väl diktionen i den isländska versionen av denna fornnordiska dikt överensstämmer med dels den fornvästnordiska diktningens, dels Rökinskriftens. Den isländska översättningen (Sörenson 1962:97) återges här med den svenska upprepade bredvid; radfallet i den isländska översättningen är anpassat till den ursprungliga hymnen för att överensstämmelsen skall bli mer påtaglig mellan versionerna (den vediska lydelsen i sin helhet finner man i avsnitt 20.2.2, s. 745 f.):

’Upp rís hin gjafmilda, alsjáandi sól,
sameign allra manna,
auga Mitra og Varuna, guðinn,
sem brýtur saman myrkrið eins og bók-
fell.

’Upp stiger den vänliga allseende
Solen, gemensam för alla,
Miträs och Varunäs öga, guden
som rullade upp mörkret som ett skinn.

Upp rís hinn mikli og blaktandi sólar-
fáni
(Sûrya) og vekur mannanna börn.
Til vor kemur sólhvelið bjarta,
dregið af sólfáknum Etaša.

Upp stiger folkets uppväckare,
Solens stora fladdrande baner,
som vill rulla hit det enhetliga hjul
som Etaša drar, förspänd vid tistel-
stängen.

[Den isländska övers. är här ungefärlig.]

Hann rís í geisladýrð úr skauti Morgun-
gyðjunnar (Ushas),
og söngvarar heilla hann með gleði-
söngvum.

Lysande framåt stiger han från gryning-
arnas sköte,
med glädje hälsad av sångare.

Mér sýndist hann vera guðinn Savitri,
sem aldrei brýtur hin settu lögmál.

Han tycks mig vara guden Savitr,
som inte kränker den evigt gällande
lagen.

Hið himneska djásn rís á himinboga;
hann sér yfir allt
og leið hans er löng; hann þýtur
áfram í geislaloga.

Himlens gyllene smycke stiger långt-
seende
med ett mål i fjärran, framåtskyndande,
skinande.

Og nú geta þeir, sem sólin vekur, náð sínu marki og unnið sín verk.	Nu kan människorna, väckta av Solen, nå sina mål och utföra sina sysslor.
Þar, sem hinir ódauðlegu hafa brotið honum braut, fetar hann brautina eins og fljúgandi örn.	Där de odödliga har gjort en väg för honom, som en flygande örn följer han sin led.
Þegar sólin er risin, munum vér tigna yður, Mitra-Varuna, með förnum og lof- söngvum.	Er två, när solen har stigit upp, vill vi dyrka med tillbedjan, o Mitra-Varuna, och med offergåvor.
Megi Mitra, Varuna og Aryaman veita oss og niðjum vorum aukið landrymi. Megi allir vorir vegir vera góðir og greiðfærir. Veitið oss vernd og blessun alla daga.’	Nu må Mitra, Varuna, och Aryaman skänka oss själva och vår avkomma öppna vidder. Låt alla våra stigar vara ljusa och lätta att vandra. Bevara oss alltid med välsignelser.’

Det är inte uteslutet — kanske snarare sannolikt — att den isländske översättaren i sitt val av uttrycksmedel något påverkats av den isländska poetiska traditionen, men detta är inte hela orsaken till likheterna. Vi rör oss helt enkelt i sfärer som olika kulturer tenderar att handskas med på likartat sätt. Detta har efterhand uppmärksamrats inom den forskningsgren som sysslar med jämförande indoeuropeisk språkforskning med inriktning på gammal diktning (se kapitel 17). Enskilda forskare har också på andra sätt observerat likheter mellan den fornnordiska eller allmänt forngermanska kulturen och den fornindiska (redan Kuhn 1864, senare Lindquist 1923:6–52, 91 ff. och Flowers 1986:50, 65 med fotnot 12; jfr äv. Schulte [2008] 2009). Däremot har aldrig — så vitt jag vet — Rökstenen specifikt satts in i någon sådan kontext. Här följer ett försök.

19.1. I Vedatexternas ljus

Släktskapen i fråga om diktning framgår tydligt mera generellt vid en systematisk jämförelse mellan Rökstensens text såsom denna uppfattats här och tillämpliga textställen i de vediska skrifterna. I avsnitt 19.1.1 presenteras först en komplett Rököversättning i enlighet med de resonemang som förts hittills, i 19.1.2 tar därefter själva jämförelsen vid.

Vedaskrifterna rymmer som framgått fyra olika delar: R̥gveda, Yajurveda, Samaveda och Atharvaveda. Dessa olika delar visar i sin tur olika karaktär. R̥gveda (hymnernas veda) är den äldsta och åtnjuter särskild status. Yajurveda (offerformlernas veda) speglar med sina mantriska

(formelartade) texter tydligare liturgin och föreligger i två olika redaktioner, *Kṛṣṇa Yajurveda* (den vita) och *Śukla Yajurveda* (den svarta). Den är en pedagogisk instruktion till människan, hur hon skall få balans mellan kropp, tanke och känsla och därmed leva väl. Den innehåller texter av flera olika typer. *Samaveda* tar sikte på somaoffret och är delvis ett urval ur *Ṛgveda*, delvis tillagda hymner. Det vetande denna Veda förmedlar gäller också melodierna. Slutligen är *Atharvaveda* en samling som associeras med en prästfamilj (*Atharvas*) och till stor del hämtar sitt innehåll från *Ṛgveda*. Den upptas huvudsakligen av besvärjelser, som kan vara språkligt ålderdomliga.

De hänvisningar till Vedatexterna som förekommit i utredningen hittills har gällt *Ṛgveda*. En fullständigare genomgång av alla delar av Veda skulle säkert ge många fler användbara resultat. Redan Adalbert Kuhn (1864) jämförde germanska trollformler med *Atharvaveda* (och i viss mån *Ṛgveda*). En sådan bred jämförelse har dock inte legat inom huvudsyftet med denna monografi. Den övergripande avsikten här är ju att skapa mening i den förbryllande runinskriften på Rökstenen. Vedaskrifterna har i denna strävan varit viktigare för författaren i själva förståelseprocessen än vad som kan i detalj och med konkreta belägg redovisas här. När exempel hämtas ur de fornindiska texterna, tjänar de i första hand till att motivera resonemangen. Då har *Ṛgveda* fått räcka som referensram, och de har av rent praktiska skäl vanligen citerats ur Macdonells beprövade antologi (Macdonell [1917] 2002).

19.1.1. Preliminär nyöversättning av Rökstenens runinskrift

En fullständig läsning av Rökstenens text i enlighet med den genomgång som företagits här ovan skulle då i översättning till nutida svenska kunna ha en lydelse i stil med den som här följer.

Efter Vamoðr står dessa runor, men Varinn gjorde dem, fadern efter sin döds-märkte son.

Vi såg det vördnadsbjudande minnet, vilka två stridsbyten det var som tolv gånger blev tagna som krigsbyte, båda tillsammans ömsevis av den ene mannen från den andre.

Det såg vi som det andra, vem som for över havet och skrapade mot stranden med redhästarna (= skeppen) och dog berömd utan någon särskild skuld.

Red på sin häst (= seglade med sitt skepp), gjorde den Torsinnade (el. som Tor vredgade) kämpen, sjökrigarnas anförare, på redhavets (el. redmärrens) strand

(= skeppet) (el. havets redstrand [= skeppet]). Han sitter nu rustad på sin häst (= sitt skepp), med skölden i remmen, den främste bland de berömda.

Det såg vi som det tolfte, var den sjunkande vågens häst (= skeppet) alltid dog på ättvången (= himlen) och [var] tjugo kungar (som) ligger på (den = ättvången).

Det såg vi som det trettonde, vilka tjugo konungar som satt vid de fyra vindörrarnas (= väderstreckens) skepp, med fyra namn, födda åt fyra bröder.

Fem Valki, Raðulfs söner, fem Hræiðulfr, Rogulfs (el. Ruggulfs) söner, fem Hagisl, Haryðis söner, fem Gunnmundr (el. Kynmundr), Æirns söner.

[Skadad rad:] Men/Och det vördnadsbjudande minnet ... (?)

Vi såg ett vördnadsbjudande minne, vem en ständigt pånyttfödd ättling må dränka. Det är inte en villa (= ett chiffer).

Skrik mot larmet (vinden? havet?), jätte! Det är inte en villa (= ett chiffer).

[Samtidigt med den sista sekvensen infogat i texten:]

f u þ ā r k h n i a s t b m l r

Vi såg det det vördnadsbjudande minnet, vem som evigt gul till smälek blev ständigt gäldad som offer åt en hustru.

[Samtidigt infogat i texten:]

f u þ ā r k g w h n i j p i r s t b m e l y d o

Trollpackan (= Hel) må inte utrota (el. utrotar inte) en släkt som iakttar de heliga plikterna (el. värnar om sitt hem)!

Vi såg ett vördnadsbjudande minne: TOR!

Med 'vördnadsbjudande' avses en utstrålning som knappast har någon god beteckning med ett enskilt ord på nutida svenska. Betydelsen 'vördnadsbjudande' finns med, men spektrumet spänner över 'skräckinjagande'-'orosframkallande'-'respektingivande'. Det avser den känsla som kan infinna sig hos människan inför något som är svårförklarligt på rationell väg, känslan av att något översinnligt driver sitt spel och att man inte har mycket att sätta emot. Även epifani (utan kristna övertoner) finns med, liksom vad Rudolf Otto kallar det »numinösa» (jfr hans beskrivning av »det heliga» som ett både skrämmande och fascinerande mysterium, *mysterium tremendum et fascinans*; Otto 1917).

Det är absolut min uppfattning att det har varit tankeväckande att dra in Vedatexterna i diskussionen. I dem omvittnas allt som oftast den känsla som just åsyftades. När det gäller Vedahymnerna kanske man kan tala om upplevelsen inför gudomens närvaro, människans litenhet inför det oförklarliga och det för många heliga. Om man nu för varje parti i översättningen enligt nytolkningen jämför med något lämpligt ställe i Vedalitteraturen, framträder likheterna särskilt tydligt. Man skall naturligtvis inte förvänta sig att parallellen är fullständig — det skulle vara mycket förvånande om så vore fallet. Det skiljer trots allt en hel del både tidsmässigt, geografiskt och på flera andra sätt mellan de kulturer som står för underlaget till jämförelsen. Men det är ändå slående hur nära paralleller man lätt kan påvisa (jfr Otto 1926).

Ursprungligen hade jag också tänkt mig att mera systematiskt jämföra Rökinskriften med relevanta textställen i den fornvästnordiska medeltidslitteraturen. Sådana tankar har jag under ett par decennier yppat i olika sammanhang, men det har aldrig förverkligats i full utsträckning. Bland annat har jag dragit mig för uppgiften inför risken att en del felaktiga slutsatser skulle kunna dras angående mina syften. Jag har alltid själv varit misstänksam mot påståenden som gör gällande att det mest är en tillfällighet att den fornnordiska diktningen blev traderad och bevarad på Island och delvis i Norge, i någon mån i Danmark (fr.a. av Saxo, enbart i latiniserad form) men knappast alls i Sverige. Implicit i den hållningen ligger en tanke att hela Norden varit delaktig i denna litteratur, och att det bara är de historiska tillfälligheterna som gjort att det mesta av vad vi känner till har bevarats just på Island.

Bevis för riktigheten i denna idé har man velat finna i ett förhållandevis litet antal utslag av framför allt tillfällesdiktning på gammal germansk meter även på nuvarande svensk mark (fr.a. i runmaterialet). Jag har på den här punkten tyckt mig se en risk för kulturell appropriering (med den numera gängse termen). Likheten med stormaktstidens svenska inkorporering av den fornvästnordiska litteraturen i den svenska traditionen är uppenbar. Annekteringen av det fornvästnordiska kulturarvet upprepades storskaligt under romantiken. Tidigare århundradens svenska expansionism på olika plan skapade underlag för mängder av vanföreställningar som förföljt vårt tänkande intill denna dag. Jag ville inte bidra till att denna process kanske förlängdes.

Men det är en skillnad mellan att hävda delaktighet för svenskt vidkommande i exempelvis den fornvästnordiska skaldediktningen som sådan — som ju tills nya fynd gjorts är och förblir enbart en fornvästnordisk kulturyttring — och att erkänna existensen av en jämförbar underliggande myttradition, kanske delvis överlappande och åtminstone

partiellt liknande den som bevarats. Att en särskild gemensam, religiöst baserad, poetisk diktning gjort sig gällande över hela det nordiska området är också fullt rimligt. Det betyder inte nödvändigtvis att den fornvästnordiska diktningen är rester av denna förment hypotetiska gemensamma nordiska diktning, utan denna har västerut vidareutvecklats till dels Eddadiktning, dels skaldediktning, sådana vi känner dessa diktarter.

Om delar av de bakomliggande minnena haft en långt vidare utbredning, kan man också finna förklaringar till likheterna över större områden. Det skulle i så fall röra sig om återkommande grunddrag i den gemensamma traditionen. Georges Dumézils tankar i frågan är klart intressanta och fortfarande värda att överväga, även om det samtidigt finns all anledning att ta olika typer av kritik på allvar, t.ex. från arkeologen Colin Renfrew (1987:250 ff.), indoeuropeisten James Patrick Mallory (1989:130 ff.) och filosofen Wouter Belier (1991). Det finns naturligtvis även andra möjligheter än dem Dumézil pekat på. Den diskussionen faller dock utanför de nu centrala frågorna kring Rökstenens text.

En del av de paralleller som tentativt anförts i argumentationen tidigare i denna undersökning utgår snarare från mer eller mindre universella drag, dvs. föreställningar och tankemönster som tycks ligga nära till hands för människan. Den ståndpunkten intog bland andra Claude Lévi-Strauss, men Dumézil kom att betvivla dess relevans, även om de båda forskarna var nära vänner. Både Dumézil och Lévi-Strauss var starkt påverkade av sin samtids strukturalistiska lingvistik, samma typ av lingvistik som jag själv först tränades i. Senare har jag påverkats minst lika mycket av den mentalistiska språkvetenskap som efter 1960-talet styrts utvecklingen inom lingvistik och som i mycket har inneburit ett fjärmående från den äldre strukturalismen. Nu har jag i alla fall lämnat mitt bidrag till Rökstenens uttolkning, i den form det fått. Strikt teoretisk renlärighet har inte upprätthållits till varje pris. Strukturalismen saknade ingalunda poänger.

19.1.2. Översättningen och Vedatexterna

Den inställning jag antytt är väl förenlig med att vi även fortsättningsvis måste konstatera att den fornnordiska diktningen bara är väldokumenterad i Västnorden. Den kan tidigt beläggas inom norska aristokratiska kretsar. Så småningom blir skaldediktningen en isländsk specialitet. Bland isländska skaldar lever traditionen längst, och det är också genom den isländska skriftkulturen som den nedtecknas och blir föremål för teoretiskt grundad systematisering (såsom fortfarande kan avläsas hos

Snorri Sturluson). Eddadiktning i egentlig mening är enbart bevarad i isländska handskrifter. Vad vi för övrigt kan märka är bara svaga ekon ur en eventuellt mera spridd nordisk diktningstradition.

Här följer en repetition av nyöversättningen sekvens för sekvens med förslag till parallellställan i Vedalitteraturen som jämförelse och till begrundan. Genomgången kan samtidigt tjäna som ett slags summering av hela utredningen. Uppläggningsen följer Röktextens progression. Varje nytt avsnitt inleds med det aktuella partiet av översättningen.

19.1.2.1. Åminnelseformeln

Efter Vamoðr står dessa runor, men Varinn gjorde dem, fadern efter sin döds-märkte son.

[Denna del av inskriften brukar betecknas som åminnelseformeln, därför att den i sin anläggning liknar senare vikingatida runinskrifter. Dessa domineras ofta av en åminnelseformel, som brukar bära samma grunddrag som detta parti på Rökstenen. De högre runorna varmed den är ristad skänker den också en särprägel.]

De mest slående parallellerna till den inledande åminnelseformeln finner man onekligen i själva runkorpusen. Enskilda forskare eller flera med gemensam grundinställning hävdar också att speciella diktformer är representerade i runmaterialet, såsom det *erfiminni* (minnesdikt av en nära släkting efter en avliden) som Ottar Grønvik (bl.a. 2003) igenkänner i flera runstenstexter eller elegin som enligt många forskare kan spåras i vissa Eddadikter (se t.ex. Sävborg 1997 med utförliga vidare referenser), av Joseph Harris även förknippad med Rökstenens inskrift (Harris 2006a, 2009a), i Sverige av Mats Malm (2010).

Till detta kommer att Varins förlust av sin son är något av en anomali — det är detta som är det speciella problemet, det som troligen är främsta skälet till att eftervärlden idag kan förundras över den unika Rökstenen. Ett liknande monument hade Varinn knappast ägnat exempelvis en gammal, i naturlig ordning avliden släkting, mätt på livet. Ett sådant händelseförlopp är det normala och kan jämföras med Rgveda 10.15:2 (Macdonell [1917] 2002:177; jfr Geldner 1951/III:145), som riktas till *pítaras* 'fäderna', dvs. de avsomnade förfäderna:

idám pit̥bh̥yo námō astu adyá,

yé pūrvāso, yá úparāsa īyúh;
yé pāthive rájasi ā níṣattā,

yé vā nūnám suvrjānāsu vikṣú.

'Låt denna vördnadsfulla hälsning riktas idag till fäderna,

som har gått (bort) tidigare eller senare,
som har satt sig i jordluften (dvs. luften när-mast jorden)

eller som nu är i ljusa boningar.'

Dit (eller till ett jämförbart ställe) skulle sålunda Varinn ha gått före Vamoðr om allt varit regelrätt, men sådan blev inte deras lott. Det är framför allt det som vållar Varinn hans stora bekymmer. Sonens död bryter mot den normala ordningen. Men detta får inte gå ut över sonens, hans egen eller släktens heder. Ingen får tro att detta var något denna ansedda släkt hade förtjänat. Därför mobiliserar Varinn sin repertoar av esoterisk kunskap och visar trotsigt och ostentativt upp den till allmänt beskådande, ännu idag tillgänglig för vem som vill se.

Nyckelordet till denna tolkning är i åminnelseformeln akkusativformen *feigian*. Här kan Otto von Friesen tyckas närma sig samma tankegångar (1920:90):

När ordet som här brukas af fadern om hans redan döde son, sker detta i det tydliga syftet att klagande framhålla, att sonen — såsom hans död visat — hörde till dem, som ej nå fram till den ålder, då döden enligt naturens ordning inträder, utan till dem, som af det obevekliga ödet borttryckas i blomman af sin ålder.

Wessén utesluter inte att ordet *feigr* också kan »ha haft en eufemistisk prägel; man ville undvika det vardagliga och sakliga *dauðr*» (1958:29). [— —] »Men nödvändigt är det ingalunda. Allitterationen är ratio sufficiens» (Wessén 1958:30). Vidare (Wessén 1958:29):

Här på Rök-stenen är betydelsen 'död' ofrånkomlig. Ordets användning på detta sätt hänger otvivelaktigt samman med dess ställning som rimord till *faði* och *faðir*. [— —] De formella kraven måste medföra en viss jämkning av betydelsen vid valet bland de ord som möjligen kunde komma i fråga. Det gällde i detta fall att få ett ord, som började med *f*-, och *faigr* erbjöd sig då som det naturliga.

Om von Friesens förklaring kan sägas förebåda elegitolkningen, vill jag hävda att Wesséns utläggning innebär en trivialisering av ordvalet. Den innehållsliga progression som inskriften uppvisar pekar i en annan riktning än hans slutsats ger vid handen. Med den omedelbara fortsättningen tas ju steget över till det kosmiska perspektivet.

19.1.2.2. Första gåtan (på stenens framsida)

Vi såg det vördnadsbjudande minnet, vilka två stridsbyten det var som tolv gånger blev tagna som krigsbyte, båda tillsammans, ömsevis av den ene mannen från den andre.

[Gåtan avser hur månen berövar solen dess form och ljus på natten, när månen ersätter solen som (försvagad) ljuskälla, varefter solen varje morgon åter-

erövrar ljus och form. Vidare antyds årets tolv måncykler, som bl.a. utmärks av att månen till synes ändrar form enligt ett återkommande tidsschema (till den grad regelbundet att månen kallas tidens mätare, fvn. *ārtali*).]

Solen och månen är människans ständiga följeslagare och får alltså till och med mäta tiden för hela jordens inbyggare. Dessa himlakroppar spelar alltid en fundamental roll i de flesta religioner. Vi kan exempelvis påminna om hur månen och solen skapades av delar från urjätten Puruṣas kropp enligt Ṛgveda 10.90:13 (Macdonell [1917] 2002:201; jfr Geldner 1951/III:288):

<i>candrāmā mānaso jātās;</i>	'Månen föddes av hans sinne;
<i>cākṣoḥ sūryō ajāyata;</i>	av hans öga föddes solen;

Sol och måne följs ständigt omväxlande åt, dag och natt kallas systrar (Ṛgveda 7.71:1; Macdonell [1917] 2002:130; jfr Geldner 1951/ II:246):

<i>āpa svāsur Uṣāso Nāg jihīte:</i>	'Natten skils från sin syster Soluppgången.
<i>riṇākti kṛṣṇīr aruṣāya pānthām.</i>	Den svarta lämnar en stig åt den rosiga.'

Natten ses inte nödvändigtvis som något ont. Det är det totala mörkret som är det stora hotet, lierat med undergångskrafterna. Men natten och mörkret är inte nödvändigtvis detsamma.

Natten kan rentav betecknas som skimrande, och dess ljus, månen och stjärnorna, är i grunden enbart av godo. Nattens gudinna, Rātrī, kan med sitt ljus till och med betvinga mörkret: *jyōtiṣā bād hate tāmaḥ* 'med ljus driver hon iväg mörkret' (Ṛgveda 10.127:2). Natten, månen, de lysande enskilda stjärnorna tillsammans med nattens himlaljus (Vintergatan) ingår i den stora ordningen, som skall vara i balans.

Till den eviga ordningen hör också den oupphörliga växlingen mellan dag och natt. De är varandras följeslagare snarare än bittra fiender, sysstrar enligt Vedatexten (men Rökristaren föredrar den heroiska våldssymbolik som är så omhuldad i den germanska traditionen och gör solen och månen till aggressiva kämpar). Om nattens gudinna Rātrī sägs det, när hon gjort sin plikt och lämnar arenan till förmån för sitt komplement (Ṛgveda 10.127:3; Macdonell [1917] 2002:204; jfr Geldner 1951/III: 357):

<i>nīr u svāsāram askṛta</i>	'Den annalkande gudinnan har
<i>Uṣāsam devī āyatī:</i>	släckt sin syster dagsljuset;
<i>āpēd u hāsate tāmaḥ.</i>	bort skall även mörkret vika.'

Så länge ordningen råder, återkommer dagen efter natten. De båda gudinnorna Uṣas och Rātī i form av natten, *nák* (stammen är *nakt*; jfr lat. *noct-is* gen.sg. av *nox*) kan uppträda tillsammans, tätt förenade i en dualisform: *Uṣāsā-náktā* eller *Náktoṣāsā*, en sublim påminnelse — med själva grammatiken som bindemedel — om balansens upprätthållande.

Det är när balansen rubbas som fara är å färde. Då gäller det att snabbt återta initiativet, att omedelbart mobilisera motkrafter mot det onda som tillfälligt fått övertaget. När detta sker är naturligtvis en tolkningsfråga, men det är dessa strävanden som ligger bakom Varins krafturladdning och resulterar i den unika runinskriften på Rökstenen.

19.1.2.3. Andra gåtan

Det såg vi som det andra, vem som for över havet och skrapade mot stranden med redhästarna (= skeppen) och dog berömd utan någon särskild skuld.

[Gåtan avser solens dagliga färd över himlavalvet i sina skepp, som stöter mot stranden på den andra sidan framåt kvällen och går under utan att solen har gjort sig skyldig till något klandervärt. Därför möter solen också döden utan att få sitt rykte befläckt.]

Sūrya sägs ursprungligen ha varit gömd i oceanen. Det är solens öde att inte bara sprida sitt ljus (Ṛgveda 7.61:1) och lysa upp människans stig (Ṛgveda 4.51:1) utan också att regelbundet försvinna ur människans åsyn. Detta föder frågor om var den är då (Ṛgveda 1.35:8). Solen omtalas som en fågel som flyger över himlen (t.ex. Sūrya i Ṛgveda 7.63 och Savitṛ i 1.35), andra gånger som ett hjul (t.ex. Pūṣan i Ṛgveda 6.54 och Sūrya i 7.63), ytterligare andra gånger som Mitras och Varuṇas öga (Ṛgveda 7.61:2 och 7.63:2) eller enbart Puruṣas öga (Ṛgveda 10.90:13).

Solen rör sig i enlighet med fastställda lagar (Ṛgveda 1.160:1). Mitra reglerar dess bana, liksom han upprätthåller jorden och himlen (Ṛgveda 3.59:1); Savitṛ sägs å andra sidan vara den som vägleder honom genom den mörka rymden (Ṛgveda 1.35:9). För människan har solen avgörande betydelse men är själv den yttersta ordningens viljelösa verktyg. Den fullgör sina åligganden och åtnjuter i kraft av denna plikttrohet högsta tänkbara anseende. På kvällarna försvinner den visserligen ur sikte, men så länge den alltid återkommer nästa morgon förblir den himmelens gyllene smycke (Ṛgveda 7.63:4), med ovansklig ära. Solens goda rykte kan under inga omständigheter ifrågasättas. Solen följer obrottsligt sin bana och kan inte misstänkliggöras. Det kan inte Vamoḍs eftermäle heller.

Guden Savitṛ beskrivs som *vétisūriam*, vilket alltså innebär att han är solens vägvisare (Ṛgveda 1.35:10). Å andra sidan är det ofta svårt att

skilja mellan Savitr och solen själv (Sūrya). I Ṛgveda 1.35:7 efterfrågas solens uppehållsplats (Macdonell [1917] 2002:204; jfr Geldner 1951/I: 43):

<i>vī suparṇó antárikṣāṇi akhyad,</i>	'Fågeln har överblickat de atmosfäriska nejderna,
<i>gabhīrávepā ásurah sunīthāḥ.</i>	den gudomliga anden, djupt inspirerad, som ger god vägledning.
<i>kūedānīm sūriah? kás ciketa?</i>	Var är nu solen? Vem har förstått (den)?
<i>katamām dyām raśmīr asyā ta- tāna?</i>	Till vilken himmel har dess stråle sträckt sig?

Fågeln är här Savitr, men ofta är det solen som betecknas så (se strax ovan). Den *ásuras* som här omtalas är en gudom med ockult förmåga. Oftast är det Varuṇa som benämns på det viset, den gud som mest liknar Óðinn i Snorris mytologiska system (se Dumézil [1959] 1962:57 ff.).

Frågorna är av samma slag som den i Rökstenens andra gåta. När det där efterfrågas vem som for över vågorna och skrapade mot stranden på andra sidan havet, avser detta bara ett tidigare moment under dygnet än det som beskrivs i Vedahymnen, innan solen helt försvunnit. Berömd (*mērr*) och utan skuld (*ōṣakar*) är solen under alla omständigheter. Dess *dómr* är *ólitill*, dess *kle'os* är oklanderligt (*a'phthiton*).

19.1.2.4. Strofen (på stenens framsida och ena smalsidan)

Red på sin häst (= seglade med sitt skepp), gjorde den Torsinnade (el. den som Tor vredgade) kämpen, sjökrigarnas anförare, på redhavets (el. redmärrens) strand (= skeppet) (el. havets redstrand [= skeppet]). Han sitter nu rustad på sin häst (= sitt skepp), med skölden i remmen, den främste bland de berömda.

[Strofen har inte samma formelbundna inledning som de föregående gåtorna och ingår kanske inte i själva gåtraden på lika villkor med dem. Den kan också uppfattas som en poetisk beskrivning av solen mera i allmänhet, efter det att solen dittills efterfrågats i gåtorna. I strofen sitter solguden på sin häst, som skall förstås som ett skepp.]

Den sista halvstrofen har alltid uppfattats som en ståtlig bild av en germansk hövding till häst, företrädesvis Theoderik den store. När jag i min tolkning skärpt denna bild till att påannonseras redan i första halvstrofen (dock med en annan ryttare än Theoderik), och till detta hävdade att hästen är en kenning för ett skepp, har det i Theoderikanhängarnas ögon blivit en alltför trivial (och invecklad) bild för att motivera en strof i *fornyrðislag* som centralt inslag i världens längsta runinskrift. Man har sett germanhövdingens roll i min tolkning av Rökinskriften som en de-

gradering, trots att skeppskenningar baserade på hästbeteckningar är mer centrala för hela kenningsystemet än någon annan typ av kenningar, och hövdingen på sitt skepp är den kanske mest emblematiske figuren av alla i den vikingatida kulturen.

Minnet av de s.k. sjökonungarna, i allmänhet storbönders söner som inte kunde få sin utkomst av ärvd jord när de kom för långt ner i åldersrang inom brödraskaran och därför drog på rövartåg, har traderat mängder av namn på sådana hövdingar, även i form av *pulur*. Sjökungarnas namn återanvänds gärna just i kenningarna. I praktiken var sjökungarna inget annat än pirathövdingar, men likt dessa omgavs de av en särskild nimbus. Vikingafärder gav gott rykte hemmavid och kan jämföras med senare tiders bildningsresor, obligatoriska för unga män med ambitioner. Även mer stadgade, respektabla hövdingar rustade gärna sina skepp när våren lockade. Det fanns både byte och ära att hämta bortom havet.

Ett representativt fall beskrivs i Færeyinga saga (kap. XVIII–XXI; Halldórsson 2006:36–48), som troligen är en av de äldre släktsagorna. Där skildras hur den unge Sigmundr Brestisson och hans bror målmedvetet och helt oprovocerat anfaller andra skepp (dock inte handelsfartyg, ädelt nog!) och så småningom samlar ihop en liten sjörövarflotta. Härav vann han stort rykte. Sveinn Ásleifarson har kallats den siste vikingen (t.ex. av Eric Linklater 1955) och kan tas som exempel på den andra kategorin. Han föll i strid ca 1171, och hans sista ord skall enligt Orkneyinga saga ha varit (Guðmundsson 1965:288):

Viti þat allir menn, hvárt sem ek látumk í dag eða eigi, at ek em hirðmaðr ins helga Rognvalds jarls, ok ætla ek nú þar til trausts, sem hann er með guði.

’Det må alla veta, vare sig jag dör idag eller ej, att jag är den helige jarl Ragnvalds hirdman, och nu blir det min tröst att han är hos Gud.’

Ragnvald jarl är alltså Rognvaldr jarl kali (ca 1100–1158), en av de mer uppburna Orkneyjarlarna och i Norge betraktad som helgon för att han ansågs ha dött martyrdöden; han nådde så långt som till translation 1192. Hans hirdman Sveinn delade alltså på något plan hans kristna tro, men det är som stor krigare som gärna gav sig ut i viking om våarna för att röva ihop sina stora rikedomar han vann det eviga rykte som sagan förmedlar.

Vedaskrifternas hemland har inte erbjudit något underlag för saltstänkta sjöfartskulturer. Hindustans slätter har i stället skapat hjältebilden av den store stridsvagnskämpen. Det är som sådana de mest betydelsefulla indiska gudarna gärna spränger fram, i synnerhet den störste dråparen av dem alla, Indra. Omgivna av sin hjältestatus, även

de, framkallar de ofelbart djup vördnad och fruktan, för att inte säga ren skräck, hos den som anar deras blotta anblick, och då räcker det att de står där i sin vagn precis som solguden på sitt skepp gör enligt min tolkning av Rökstensstrofen. Inga stordåd att bevitna behövs. Dem har man redan hört talas om. Det räcker.

<i>yó jātá evá prathamó mánasvān devó devān krátunā paryábhūṣat;</i>	'Den främste vise guden som så snart han var född överträffade de andra gud- arna i styrka;
<i>yāsya śúṣmād ródasī ábhyasetām</i>	inför vilkens våldsamhet de två världar- na [= himlen och jorden] darrade
<i>ṛmṇāsya mahnā: sá, janāsa, Índrah.</i>	på grund av hans tapperhets våldighet: han, o människor, är Indra.'

Så presenteras Indra i R̥gveda 2.12:1 (Macdonell [1917] 2002:204; jfr Geldner 1951/I:290). Den bild som uppmålas i den citerade hymnen svarar väl mot beteckningen *uggminni* (el. *ōgminni*) såsom detta tolkats i avsnitt 18.1.2, s. 636. Indra är den store stridsvagnskämpen (*ratheṣṭa*). Men även Vāta (vindguden) kan ha en liknande framtoning (R̥gveda 10.168:1; Macdonell [1917] 2002:204; jfr Geldner 1951/III:393 f.):

<i>Vātasya nú mahimānaṃ ráthasya:</i>	'(Jag skall) nu förkunna Vātas vagns storhet:
<i>rujānṇ eti, stanáyann asya ghóṣaḥ. divispṛḡ yāti aruṇāni kṛṇvān;</i>	dess ljud är öronbedövande, åsklikt. den rör vid skyn och skapar rödaktiga färgtoner;
<i>utó eti pṛthivyā eṇúm ásyān.</i>	och den går också längs jorden och rör upp damm.'

För den händelse *marar* i **hraiṇmarar** skulle vara de märrar (och inte hingstar) som den språkliga formen kanske i första hand pekar mot, behöver detta inte heller minska gudarnas hjältestatus. Detta visar R̥gveda 1.85:4 (Macdonell [1917] 2002:24; jfr Geldner 1951/I:):

<i>manojívo yán, Maruto, rátheṣu ā</i>	'när ni, o Marutas, som är snabba som tanken, med er starka skara
<i>vṛṣavrātāsaḥ pṛṣatīr áyugdhuam;</i>	har spämt de fläckiga märrarna framför era vagnar.'

Vi vet att Sūrya har en häst som kallas Etaśá, men stundom dras hans vagn ändå av sju snabba märrar, som tycks vara bruna (el. fläckiga). Han sägs också ha eller vara ett hjul (*cakrá*) — olika uppgifter växlar som vanligt med varandra. I Alviðsmál str. 14 är det månen som liknas vid ett hjul: *kalla hverfanda hvél helio í* 'den kallas snurrande hjul i

dödsriket' — men samma uttryck används om solen i den antagligen ganska sena isländska rundikten (ms. från 1400-talet, AM 687; cit. efter Dickins 1915:28–33 med min egen övers.):

*Sól er skýja skjöldr
ok skínandi röðull
ok hverfandi hvél*

'Solen är molnens sköld, och en skinande stråle, och ett snurrande hjul.'

Man anar också att det är ett hjul under Óðins vagn som avses i Sigrdrífomál str. 15. Framför solen står en sköld som skyddar mot hettan (Grímnismál str. 37; något ungefärlig översättning enl. Lönnroth 2016: 115):

<i>Svöl heitir,</i>	<i>hann stendr sólo fyrir,</i>	'Sval heter skölden
		som står framför solen,
<i>scioldr, scinanda goði;</i>		en skärm för den skinande guden.'

Här skulle Óðinn vara i gott sällskap med en rad indiska gudar, om det är hans vagn som antyds i Sigrdrífomál str. 15, med de båda soldragarna Árvacr och Alsvinnr nämnda på raden ovanför (jfr ovan avsnitt 16.1.1, s. 517):

*Á scildi qvað ristnar, þeim er stendr fyrir scinanda goði,
á eyra Árvacs oc á Alsvinnz hófi,
á því hvéli, er snýz undir reið Runnis,*

'Han sade de ristats på skölden framför skinande guden,
på Arvakers öra och på Allsvinnns hov,
på hjulet som rullar under Røgnes vagn,'

Översättningen är Collinders (1972:218). Som synes har han uppfattat det aktuella textstället som att det är Óðinn (under namnet Røgner) som omnämns i texten. Kuhns Eddautgåva har alltså *Runnis* (gen.).

Árvacr och Alsvinnr, som också figurerar här, är som vi vet från Grímnismál str. 37 de hästar som drar solen. Denna eller skölden som står framför den till skydd mot hettan kan också rimligen identifieras med det hjul som återkommer i Sigrdrífomál str. 15 och av allt att döma är ett hjul på Røgnis (= Óðins) vagn. Solguden Sūrya dras i en vagn med ett hjul (solen själv) enligt Røgveda 1.164:2. De talrika hjulbilderna på de skandinaviska hållristningarna från bronsåldern kan tyda på en urgammal föreställning om solen som ett hjul (vilket allmänt antas), i så fall ingalunda inskränkt till Norden. Solen som hjul, ibland på en vagn,

andra gånger som den last vagnen fraktar (eller solen tänkt som en person), ytterligare andra gånger seglande med ett skepp, jämte variationen vagnar dragna av hästar och båtar förda med vinden etc. diskuteras av West (2007:194 ff. med åtskilliga exempel från olika delar av det indoeuropeiska språkområdet, men föreställningarna har vidare utsträckning än så).

Det finns många paralleller i fynd från olika håll i Europa, t.ex. i form av de votivhjul som påträffats i stora mängder i framför allt belgiska Gallien (Green 1992, 1993). I keltisk mytologi har hjulet associerats med sol-, himmels- och åskguden Taranis (Duval 2002). Hjulbilder före-



BILD 36. Hällristning vid Tanum i Bohuslän.

kommer även på en del galliska mynt (se Blanchet 1905, Blanchet & Dieudonné 1912). Hjul av liknande slag är ofta återgivna på hällristningar, vanligen den äldre typen med fyra ekrar. De fungerar då som sköld för en krigare eller kan uppfattas som en människogestalts bål (en sådan tolkning anges ofta (jfr äv. BILD 36

och avsnitt 16.2.1). Hjulet har under långa tider använts som en väl etablerad bild över hela världen, inte sällan med sannolik anknytning till solen.

Cirklar med just fyra »ekrar» associeras lätt med primitiva hjul, men cirkeln är en kraftfull bild i sig. Även på de amerikanska urinnevånarnas hällbilder finns den med, utan att hjulet var en del av deras ursprungliga kultur. Det som kan se ut som (olika många) ekrar i ett hjul kan också vara streck som pekar från centrum mot olika punkter längs horisonten. Den som står i »navet» på ett hjul utlagt på marken kan vrida sig runt åt alla håll. Så knyts också solens vandring över himlavalvet till olika väderstreck (punkter på horisonten) och dygnets indelning (efter solens stånd i olika segment på himlen) i åtta delar (varav beteckningen *ätter* i de nordiska språken, fvn. *ettir*).

19.1.2.5. Tredje gåtan (på stenens baksida)

Det såg vi som det tolfte, var den sjunkande vågens häst (= skeppet) alltid dog på ättvången (= himlen) och tjugo kungar så att (de) ligger på (den = ättvången = himlen).

[Gåtan relaterar återigen till solens nedgång, men nu efterfrågas var detta sker. Svaret är »på himlen», där också vindarna (som liknas vid kungar) återfinns.]

Om man här börjar bakifrån, liknar de tjugo kungarna Vedahymnernas Marutas. Dessa förflyttar sig visserligen blixtnabbt, medan de tjugo kungarna sägs ligga på »ättvången», dvs. »väderstrecksvallen» eller »väderstrecksången» = himlen (mellan väderstreckens fyra himlahörn), men så här står det i R̥gveda 1.85:8 (Macdonell [1917] 2002:27; jfr Geldner 1951/I:110):

<i>śūrā ivéd yüyudhayo ná jágmayaḥ,</i>	'Som hjältar, rusande fram som krigare,
<i>śravasyāvo ná p̥tanāsu yetire.</i>	som rykteshungliga har de ställt upp sig i strider.
<i>bháyante víśvā bhūvanā Marúdbhio:</i>	Alla varelser fruktar Marutas:
<i>rājāna iva tveśasaṃdr̥śo náraḥ.</i>	likasom kungar är de fruktansvärda att skåda.'

I Vedatexten vet vi säkert att Marutas är vindar, även de liknade vid kungar, och de erbjuder en skräckinjagande anblick. De rusar fram som krigare (i striden, får man tänka sig), men dessförinnan har de ställt upp sig till strid.

När Marutas står där, fruktansvärda att skåda, är de kanske inte så olika Rökstenens tjugo kungar. Det sägs ju faktiskt inte att dessa ligger döda — det är vad en senare tids uttolkare hittat på. Man kan lika gärna tänka sig att de i framåtlutad eller liggande ställning snabbt tar sig fram genom luften (jfr BILD 37). Marutas är stormguden Rudras söner och de framkallas av vindguden Vāyu. De spelar en mycket framträdande roll i Vedatexterna, inte minst som Indras pålitliga följeslagare. De är högst delaktiga i den store kämpens ständiga kraftmätning med drakvidundret Vṛtra. Att vindarna skulle vara en för obetydlig sak för att förtjäna en plats på Rökstenen är en ren missuppfattning.

Inledningen på gåtan gäller alltså lokaliseringen av dessa kungar, där också himlaskeppet befinner sig. Återigen kan vi gå till R̥gveda, denna gång till en hymn riktad till Savitṛ (1.35:6; Macdonell [1917] 2002:15; jfr Geldner 1951/I:43), där det sägs att *tisró dyāvah* '(det finns) tre himlar'. Liksom i den antika och medeltida europeiska världsbilden delar man alltså in himlen i olika skikt. Savitṛ rör sig i och för sig helt fritt mellan dessa, men det skepp som i Röktexten omtalas i andra och

tredje gåtan samt i den mellanliggande strofen (och som återkommer än en gång i den fjärde gåta som strax följer) måste passera även de undre lager där vindarna huvudsakligen härjar. Det är intressant att de indiska hymnerna inte är främmande för bilden av himlen som ett himlahav, även om sjöfarten inte har någon framträdande funktion i den kultur de är en produkt av. I några fall rör sig också skepp i olika ärenden över detta hav. Det stämmer väl med den beskrivning den tredje gåtan ger.

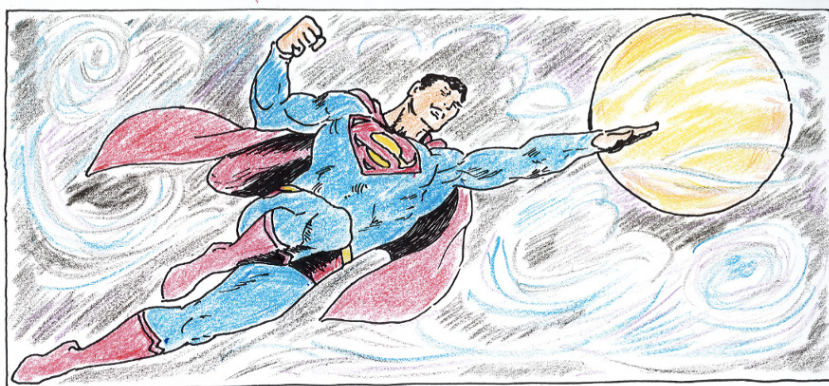


BILD 37. *S-märkt Maruta, snabb som vinden?* (Teckning av förf. efter Stålmannens originaltecknare Jerry Siegel och Joe Shuster.)

Med den tolkning som här företrätts kan syntaxen sägas vara något ansträngd i det parti som återger den tredje gåtan (se avsnitt 13.1, särsk. 13.1.2.5, s. 383 f.). Samma »brister» är inte heller Vedahymnerna fria från. I R̥gveda 10.135:4 kan man läsa (Macdonell [1917] 2002:214; jfr Geldner 1951/III:368 f.):

*yām, kum āra, prāvartayo
rāthaṃ viprebhīas pāri,
tām sāmānu prāvartata,
sām ito nāvī āhitam.*

’Vagnen, pojke, som du satte
i rullning bort från prästerna,
efter det rullade en sång fram,
placerad på ett skepp på väg härifrån.’

För det första är detta innehållsmässigt intressant i sammanhanget. Det är alltså en begravningsång som transporteras på ett skepp från denna världen (»härifrån») till den som de avlidna befinner sig i. För att detta skall vara möjligt, måste skeppet segla över himlen, och med skeppet associeras också ett annat transportmedel, en vagn (som förutsätts vara dragen av hästar). Det är mycket här som kommer Röktexten nära.

Men meningsbyggnaden är alltså också avvikande. Efter det att vagnen tematiskt introducerats, följer i bisatsekvivalenta konstruktioner enbart bestämningar till det överordnade subjektet, inget predikat till detta. Att betrakta sådana konstruktioner som avvikande är emellertid ett felslut, som bottnar i att man lägger andra (standardiserade) språks regler till grund för bedömningen. Den hymnform som exponeras i R̥gveda inbjuder inte nödvändigtvis till vad vi uppfattar som syntaktiskt välformade satser. Om man skulle finna avvikelser från våra syntaktiska (skriftspråkliga) grundregler även i Röktexten, är det således inget förvånande. Eventuellt kan man hävda att de snarare utgör spår av den »muntlighet» som burit äldre traditioner. Det är en annan sak att man inte i tid och otid skall laborera med tolkningar som förutsätter ogrammatiska konstruktioner. Regelmässighet brukar trots allt vara just regel, men regler för skriftligt och muntligt framförande kan skilja sig betydligt. Mycket återstår ännu att upptäcka i talspråkets regelsystem.

19.1.2.6. Fjärde gåtan

Det såg vi som det trettonde, vilka tjugo konungar som satt vid de fyra vinddörrarnas (= väderstreckens) sjöträda (= skepp), med fyra namn, födda åt fyra bröder.

[Gåtan flyttar över fokus till kungarna, som här skall identifieras — de är svaret på gåtan.]

Något liknande arrangemang som de fyra brödraskarorna med fäder som i sin tur också är bröder finner man veterligen inte i Vedatexterna, inte heller att man har olika brödragrupper med lika många bröder och ett gemensamt namn, dvs. så att alla som ingår i var och en av dem bär samma namn. Men att vindarna är bröder framhålls oupphörligt även om Marutas; de är gemensamt *Rudrásya sūnávaḥ sudāmsasah* 'Rudras förunderliga söner'. De är ännu fler än Rökstenens tjugo kungar, och de uppenbarar sig alltid tillsammans. Den som har dem på sin sida, vanligen Indra, har mäktiga bundsförvanter. Rudra är en något svårgripbar figur, men hans namn betyder 'ylaren', om det är avlett från *rud* 'ropa', 'skrika', vilket man brukar anta.

Marutas kallas alltså *sudāmsas*, vilket är en adjektivisk avledning till substantivet *dāmsas* 'under'. En annan avledning är *dāmsána-* 'märkliga bedrifter'. Grundbetydelsen överensstämmer väl med den i det fornengelska adjektivet *wundorlice*, som ofta återkommer i Exeterbokens gåtor, som beskrivande bestämning till det som gåtan frågar efter. Det uppträder vanligen som attribut till *wiht*, beteckningen på det man sett när en gåta introduceras efter en form av verbet för 'se' (se avsnitt 15.1.3,

s. 470 f. och 19.2.2, s. 700 f.). När man rör sig inom traditioner som förmedlar esoterisk kunskap, blir den typen av kommentarer högfrekventa. Det är som sagt normalt att bli förundrad och lätt förvirrad, även en aning orolig eller lätt skräckslagen, inför de märkliga ting som beskrivs (jfr *uggminni*, *ögminni*), ofta dessutom i ett mångtydigt eller rentav dunkelt språkbruk.

Vindarna »sitter vid» himlaskeppet, hur detta nu skall uppfattas mera konkret. Om de liksom de vediska Marutas är lynniga, både välgörande och förödande, lekfulla och skadebringande, står de i ett komplicerat förhållande till himmelsskeppet, som de hotar med sina ystra kastbyar men samtidigt förser med den kraft som driver det framåt. Sitter de rentav på roddarbänken? Fem bröder med en gemensam far i fyra uppsättningar ger oss ett roddarpar, som med kraftiga händer ror båten (givet att bröderna liknas vid fingrar och fäderna vid händer eller armar).

Alla ombord på ett vikingatida skepp rodde inte samtidigt. Alla skepp tog inte heller femtio man eller fler, långt därifrån. Vid många tillfällen rodde bara några stycken, och ett roddarpar kan också vara angivet som symbol för ett större roddarlag. I de fornengelska gåtor som beskriver en hövding ombord på ett skepp talas det just om en eller ett par som ror, eventuellt metonymiskt åsyftande det roende kollektivet. Att låta ett avslöjande antal fingrar, armar, ben eller fötter representera den kropp de sitter på — eller mera allmänt — närvarande människor, är ett typiskt sätt att uttrycka sig i gåtor världen över (se t.ex. Aarne 1918–1920). Människan är människans mått.

Med den centrala roll skeppsbilden fått i Rökinskriften blir även (sjö-)kungarna — stormvindarna — hur som helst något av huvudrollsinnehavare. Vindarna kan vara hotfulla och farliga, men de är samtidigt en nödvändig förutsättning för segling. Deras snabba förflyttningar över rymdens eviga vidder öppnar också för de kosmiska perspektiv som är Rökinskriftens.

19.1.2.7. Brödragruppernas namn

Fem Valki, Raðulfs söner, fem Hræiðulfr, Rogulfs (el. Ruggulfs) söner, fem Hagisl, Haryðis söner, fem Gunnmundr, Æirns söner.

[Vid första anblicken tycks här lämnas ren information: namnen på sönerna meddelas, och deras samhörighet med respektive broder i den äldre generationen anges. Även fädernas identitet avslöjas. På liknande sätt som strofen direkt beskriver solen, som gåtorna dittills handlat om, kan namnens uttolkning här vara avsedd att ge en mera konkret antydning om kungarnas karaktär.]

Även om denna räkka med något enda undantag saknar kända namn som även bärs av verkliga människor, är de som uppges klart nordiska till sin typ. Det är då mindre sannolikt att man skall finna goda överensstämmelser i Vedatexterna. Desto mera anmärkningsvärt är det att det ändå finns en del likheter.

I avsnitt 13.2.3, s. 404 har det antagits att vindbröderna liknas vid fingrar på händer som griper tag i, river och sliter i det mesta. Intressant nog omtalas Marutas far Rudras, den ylande stormvindens, armar och händer, i någon mån också andra kroppsdelar, anmärkningsvärt ofta i jämförelse med vad som är fallet med andra gudar. Han har uppfattats som en i huvudsak förstörande kraft. Han är stark och snabb, han är bländande och lyser upp som den strålande solen, han kör vilt omkring med sin stridsvagn, och hans vapen nämns gärna: han har en åskvigg i handen, och han kastar sina blixtrande spjut. Tillsammans med Marutas glänsande lansar och gyllene yxor blir det en hel del blanka vapen. Dessutom är både han och sönerna utrustade med bågar och skjuter pilar som likaså viner som blixtar genom luften.

Det är inte lätt att få grepp om Rudra. En dominerande sida av hans karaktär är stormens, och han är en i många avseenden ondskefull gud. Han är företrädesvis vredgad. Sätillvida liknar han Indra och Tor. I den senare hinduismen har Śiva, en av hinduismens huvudgudar, övertagit Rudras roll. Men på sanskrit betyder adjektivet *śiva* 'vänlig', 'gynnsam', 'nådig'. Detta är ursprungligen ett noanamn för den våldsamme och fruktade Rudra. Det skall understrykas att Śiva brukar avbildas med fyra armar. Dessa avslutas givetvis med händer, som har fem fingrar vardera. Antalet överensstämmer med Rökbröderna och deras fäder, men det kan ju vara en tillfällighet. Liksom Śiva har Rudra en allomfattande makt, och han vakar inte bara välvilligt över människorna utan han håller dem också i tukt och förmaning.

Det är förvisso inte bara vindar som i Vedatexterna liknas vid armar och fingrar. Även solens strålar framkallar detta bildspråk. Morgonrodnadens gudinna är i R̥gveda liksom Eos i Iliaden rosenfingrad. Det är väl knappast troligt att denna mytologiska värld kan avtvingas entydiga besked. Även om de fyra fäderna huvudsakligen representerar väderstrecken, anger de tillsammans världens utsträckning. Vindar knyts till de fyra väderstrecken, som söner till sina fäder, men det hindrar inte att solstrålar kan finnas med i bilden. Både Rudra och maruterna omges av blixtar och andra ljusfenomen.

Något förvånande sägs Rudra dessutom förfoga över stora mängder läkemedel, och han uppträder ibland som den främste läkaren. Ett attribut som således enbart tilldelas Rudra är *jālāṣa-bheṣaja* 'utrustad med

svalkande mediciner'. Man har tänkt sig att åskstormar och förödande blixtar ofta övergår i livgivande (stilla) regnväder. Balans efter pendlingen mellan polerna är grundtemat i indisk religion, och till och med varje gudoms framtoning kan växla fram och tillbaka. Sammantaget kan man finna en del egenskaper hos Rudra och hans söner Marutas som är väl förenliga med den bild vi får av Rökstenens fyra bröder och deras totalt tjugo söner. Detta gäller inte minst namnen, såsom dessa tentativt förklarats i avsnitt 13.3.

19.1.2.8. Skadad rad

Raden lämnas okommenterad, då den beklagligtvis är svårt skadad.

19.1.2.9. Horisontell rad med förskjutningschiffer

Vi såg ett vördnadsbjudande minne, vem en ständigt pånyttfödd ättling må dränka.

[En något förkortad version av formeln återkommer och annonserar en ny gåta. Den pånyttfödda ättlingen, solen, som dittills mest haft en framtoning som hjälplöst offer, möjligen med undantag för beteckningen **hin þurmuþi**, visar här dådkraft och dränker den hotande busen. Det är denne som efterfrågas i gåtan (med det interrogativa pronomenet *hwæim*).]

Den ständigt på nytt födda solen möter vi även i R̥gveda 1.92:10 (Macdonell [1917] 2002:96; jfr Geldner 1951/I:119): *púnaḥ-punar jāyamānā purānām vārṇam abhi śumbhamānā* 'återfödd gång på gång, gammal av dagar, smyckande sig själv med samma färg'. Här är det solgudinnan som oupphörligt återvänder, men samma sak kan också uttryckas som att flera olika solgudomar efter varandra gör om samma sak (morgon efter morgon). Detta framgår av R̥gveda 4.51:8 (Macdonell [1917] 2002:97; jfr Geldner 1951/I:482):

<i>tā ā caranti samanā purāstāt,</i>	'De [solgudarna] närmar sig på samma sätt
	i öster och
<i>samānātaḥ samanā paprathānāḥ.</i>	sprider sig på samma sätt från samma
	plats.'

Att solen ständigt går upp på nytt är avgörande, inte minst därför att den samtidigt driver iväg de mörka makterna, onskans företrädare, som tillfälligt också alltid återkommer och påminner om det hot de representerar. Vi har redan återopat R̥gveda 1.35:10 (avsnitt 19.1.2.3, s. 672):

<i>hiraṇyahasto āsurāḥ sunīthāḥ,</i>	'Låt den guldhandade gudomliga anden
<i>sumṛlīkāḥ suāvām yātu arvān.</i>	som ger god ledning,
<i>apasédhan rakṣāso yātudhānān,</i>	den nådige, som ger god hjälp, komma
<i>āsthād devāḥ pratidoṣaṃ grṇānāḥ.</i>	hit.
	Jagande iväg demoner och trollkarlar
	har guden som blir prisad stigit mot
	aftonen.'

Observera handsymboliken — den mänskliga handen med sina fem fingrar är en praktisk och underbar gåva, som lätt lånar sig till kraftfulla liknelser (se t.ex. Lakoff & Johnson 1980). Här verkar det vara solstrålar som avses (motsvarande fingrarna). De upprepade soluppgångarna återkommer lyckligtvis på samma sätt som mörkrets makter, och de uppslukar med sitt ljus de mörka monstren (Ṛgveda 4.51:9; Macdonell [1917] 2002:98; jfr Geldner 1951/I:48 f.):

<i>tā in nú samanā samānīr,</i>	'De soluppgångarna, även nu likaså de-
<i>āmītavarṇā Uśāsaś caranti.</i>	samma,
<i>gūhanṭīr ābhvam āsitam, rūśadbhiḥ</i>	med oförändrad färg, rör sig vidare;
<i>śukrās tanūbhiḥ, śúcayo, rucānāḥ.</i>	de gömmer det svarta monstret, klara och
	med glimmande former, strålände, skin-
	ande.'

Soluppgången som i Vedatexten uppslukar de svarta monstren är bara en variation på temat att den ständigt nyfödda solen dränker jätten i Rökenskriften. Den uppgiften tillkommer många olika figurer i Vedaskrifterna (Ṛgveda 4.50:5; Macdonell [1917] 2002:87; jfr Geldner 1951/I:481):

<i>Bṛhaspatīḥ prathamām jāyamāno</i>	'När Bṛhaspati först föddes ur det stora
<i>mahó jyótiṣaḥ, paramé víoman,</i>	ljuset,
<i>saptāāsyas tuvijātó ráveṇa</i>	i den högsta himlen, högboren,
<i>ví saptáraśmir adhamat támāṃsi.</i>	med sitt rytande – med sju munnar,
	med sju strålar – blåste sönder mörkret.'

När solen i detta parti går till motattack mot de onda krafterna, visar den sig från en annan sida än tidigare i inskriften. Så långt har den mest framstått som ett offer för andras vilja, som den lojalt har underkastat sig i världsordningens namn. Det kan ha varit viktigt för Rökristaren att först understryka denna roll för att klargöra parallelliteten med Vamoðr och hans öde. Den passiva framtoningen bryts i viss mån redan av den heroiska bild av solen på sin häst (= sitt skepp) som strofen ger. Kanske skall, när allt kommer omkring, solens epitet **hin purmuḥi** tolkas som *hinn þormōði* 'den som Tor vredgade'. Detta förebud skulle rimma väl

med den skoningslösa behandlingen av mörkrets furste som solen visar i den nu aktuella passagen. Då skulle även solen få en mer sammansatt karaktär, mera i linje med en allmän heroiskt betonad ideologi.

På andra ställen i Veda är det t.ex. Agni och Sūrya som driver bort mörkret, i det senaste citatet är det den något svårgripbare Br̥haspati. Man har antagit att han har varit en aspekt av Agni. Liksom denne uppträder han gärna i sällskap med Indra, och han åkallas ofta i hymner tillsammans med denne. Han tycks ibland fungera som brahmanpräst.

19.1.2.10. Försättningen med klartext och förskjutningschiffer

Det är inte en villa (= ett chiffer). Skrik mot larmet (vinden? havet?), jätte! Det är inte en villa (= ett chiffer).

[Detta är mer en besvärjelse än en gåta. Samtidigt med det i ord uttolkbara infogas följande i texten: **f u þ ā r k h n i a s t b m l r .**]

Den två gånger med kort mellanrum förekommande utsagan att det som just nedskrivits inte är krypterat utan står i klartext är på sätt och vis relaterat till de vediska texternas ständiga sökande efter *satyám*, sanningen. Kommentaren i R̥gveda 1.35:6 är symptomatisk: *ihá bravītu yá tá cīketat* 'låt den som kan förstå detta säga det nu' (Macdonell [1917] 2002:15; jfr Geldner 1951/I:43). Det är också den vises, den invigdes, överlägsenhet som det här alluderas till. Den ställer den vise (diktaren) i paritet med gudarna: *Agniṃ vṛṇānā vṛṇate kavīkratum* 'När de valde Agni, valde de någon som har en diktares visdom' (R̥gveda 5.11:4; Macdonell [1917] 2002:15; jfr Geldner 1951/II:13). Det är denne vise diktare som Gonda beskriver som »ṛṣi 'seer' o[r] kavi 'an inspired sage who possessing esoteric wisdom sees (things hidden from others) with his mental eye'» (Gonda 1975:71, men fr.a. Gonda 1963).

Yttrandet i Rökenskriften har samma innebörd som Óðins, när han i Grímnismál str. 53 säger: *nú knáttu Óðin síá, / nálgastu mic, ef þú megir!* 'nu kan du se Óðinn, närma dig mig om du kan!'. Detta säger han till den dödsvigde Geirroðr, som gjort misstaget att utmana guden på kunskapsenvig och i detta ögonblick blir medveten om antagonists identitet: den oövervinnlige Óðinn, som alltid har det han viskade i Balders öra som sitt trumfkort (eftersom han ensam vet vad det var). Samma innebörd ligger i det parti i Röktextens sena del som är inskjutet mellan de båda bedyrandena att allt är sagt i klartext: »Skrik mot larmet (? , vinden?, havet?), jätte!»; det betyder att jätten kan väsnas bäst han vill — det är till ingen nytta. Liksom solen dränker (uppslukar) mörkret med sitt ljus, drunknar jättens klagolåt i ett större larm och klingar ohörd.

Ordagrant taget är detta kanske ett märkligt yttrande, men man skall då komma ihåg att formuleringarna också skall möjliggöra närvaron av den 16-typiga futharken i rätt teckenordning (enligt ett sinnrikt system). Detta är egentligen en formidabel uppgift, men Varinn lyckas även med det konststycket. Besvärjelsen har samma effekt som när den strax dessförinnan i texten ständigt återfödda solen än en gång går upp och jagar undan mörkret; med Ṛgvedas ord (1.92:5): *bādhate kṛṣṇām ābhvam* 'hon [= Uṣas] driver bort det svarta monstret' (Macdonell [1917] 2002: 98; jfr Geldner 1951/I:118). Samma sak sägs om soluppgångarna (dvs. soluppgången upprepad dag efter dag) på det strax ovan citerade stället: »de gömmer det svarta monstret, klara och med glimmande former, strålande, skinande».

Den ständiga växlingen mellan dag och natt, ljus och mörker hör till världsordningen. När mörkret råder finns det en risk att detta tillstånd skall permanentas. Därför gäller det att åter frammana solen, så att balansen återställs. Detsamma gäller vid livets särskilt mörka tillfällen.

19.1.2.11. En horisontell och en vertikal rad med äldre runtecken

Vi såg det vördnadsbjudande minnet, vem som evigt gul till smälek blev ständigt gäldad som offer åt en hustru.

[Den inledande formeln visar att vi står inför ännu en gåta. Svaret är återigen »solen», precis som solen är ämnet för motsvarande vinkelställda rader längst ner på framsidan jämte den följande smalsidan. Om även den äldre runraden är insmugen i texten, finns den där av samma skäl som den yngre raden ledsagar den besvärjelse som nyss behandlats här ovan. Samtidigt som runtecknen bildar en uttolkbar text, finner man således infogat i texten (fast i mindre strikt ordning): **f u þ ä r k g w h n i j p ĩ r s t b m e l ŋ d o .**]

Himmelsguden och jordgudinnan står i ett särskilt förhållande till varandra. Ofta framställs de som ett par. Jorden är den fertila kvinnan, som befruktas av himmelsguden så att allt bildligt återföds varje vår. Himmelsguden och jordgudinnan förenas i Vedatexterna även språkligt till sammansättningen *Dyāvā-Prthivī* (i dualisnumerus). Det är viktigt för människornas överlevnad att de två följer ordningen, och de associeras gärna med solen. Så här lyder början på Ṛgveda 1.160:1 (Macdonell [1917] 2002:37; jfr Geldner 1951/I:218):

té hi Dyāvā-Prthivī viśvāsambhuvā,

*ṛtāvarī, rājaso dhārayātkavi:
sujānmanī dhiṣāne antār īyate*

'Dessa två, Himlen och Jorden, är i högsta grad välgörande för alla,

iakttar ordning, stöder de visa i luften:
mellan dessa båda gudomliga klot, som åstadkommer rättvisa skapelser,

devó devī dhármaṇā Sūriah śuciḥ. rör sig den gudomlige lysande Sūrya i enlighet med fasta lagar.’

Detta är en ganska god illustration även av innehållet i de båda raderna med (en form av) de äldre runorna enligt nytolkningen. För att upprätthålla världsordningen, framför allt växlingen mellan dag och natt, offerar himmelsguden solen för jordens skull.

Till och med solens färg kommenteras ofta i Vedatexterna, visserligen med ganska växlande beskrivningar. Mestadels rör det sig om ord för rödaktiga nyanser (eller rentav bruna), men färgspektrumet bildar som bekant en glidande skala. Vad färgbeteckningar i svunna kulturer avsett är vanskligt att avgöra med någon större precision, liksom det kan vara redan i ett samtida levande språk (jfr isl. *gulrót* ’morot’, som avser en grönsak med vanligen närmast rödgul eller orange färg, med en äldre, nu nästan okänd men rätt träffande beteckning: *brandgul*). Färgbeteckningar och andra spontant uppkomna termsystem i naturliga språk brukar kallas folktaxonomier, sedan detta begrepp vunnit insteg i språkvetenskapen under inflytande från antropologer som Brent Berlin och Eugene S. Hunn. Ett grundläggande arbete är Berlin & Kay (1969). Färgsystemet i fornengelskan har från liknande utgångspunkter undersökts av Earl R. Anderson (2003), som också behandlar »rött» guld (E. Anderson 2000) och olika problem i det fornvästnordiska färgsystemet specifikt (E. Anderson 2016).

Dessutom mobiliseras i Vedahymnernas beskrivningar för solen en omfattande uppsättning av adjektiv med innebörden ’strålände’, ’skinande’, ’ljus’ osv. i liknande funktioner. Det adjektiv som normalt avser ’gul’ är i sanskrit *hārīta* och används veterligen inte om solen, men man kan jämföra uttrycket *hīraṇya-vartani* för Aśvínās ’gyllene väg’ över himlavalvet (som är solens). Man kan också undra vad det betyder när Agni (offereldens och ofta tillika solens gud) sägs vara *ghṛtāpratīka*, närmast »smöransiktad», dvs. ’havande ett ansikte som smör’. I Ṛgveda 7.8:1 lämnas emellertid den snarlika kommentaren ’vilken ansikte är bestänkt med smör’, vilket kanske inte främst aktualiserar färgen utan troligen reflekterar ett rituellt bruk (att smeta in gudens ansikte med smör). Men när samma uttryck används i 5.11:1, är det i en uppräkningslista med *ghṛtāpratīko* (formen betingad av det syntaktiska sammanhanget) följt av uttryck för ’klar’, ’blank’, ’strålände’, ’glänsande’, vilket ändå pekar mot visuella fenomen, dvs. att även *ghṛtāpratīko* kan avse färgnyansen. Dessutom skulle ju ett fvn. *ígulr* kunna betyda bland annat ’gulaktig’, vilket i sig relativiserar färgangivelsen.

I Ṛgveda framhålls uttryckligen och återkommande att Himlen befruktar Jorden (i t.ex. 1.160:3), och Uṣas liksom de flerfaldiga solupp-

gångarna kallas Himlens döttrar (4.51:11). Denna avslutning på hymnen utmynnar för övrigt i en direkt åkallan av Himlen och Jorden i förening: *tād Dyáuś ca dhattām Pr̥thivī ca devī* 'låt Himlen och gudinnan Jorden bevilja det [som man bett om]' (Macdonell [1917] 2002:37; jfr Geldner 1951/I:483).

Vidare är gränsen mellan Agni och solen flytande. Agni är visserligen främst offereldens gud, men det föreligger i många avseenden identitet mellan solen och offerelden. Agni framkallas liksom solen varje morgon (avser morgonoffret inför dagen), offerelden är solens representant och Agni skiner som solen, men till skillnad från solen kan han också lysa på natten. Han betvingar mörkret med sina strålar eller flammor. Agni är himlens barn och betecknas ofta som son till Himlen och Jorden; Indra är hans tvillingbror. Han föddes i himlen men fördes till jorden av en indisk Prometheus, som brukar kallas Mātariśvan. Agni förmedlar människornas offer till gudarna och säkerställer gudarnas närvaro vid offret.

Det finns med andra ord en särskilt nära relation mellan Agni å ena sidan och Himlen och Jorden å den andra, mellan honom och solen eftersom de är former av varandra, mellan människorna och gudarna genom offret som han förmedlar. Om här finns besläktade föreställningar bakom ordvalet (*hūsl* 'offer') på Rökstenen kan inte avgöras, men vi har antagit att solen, himlen och jorden är protagonisterna i det drama som tycks utspela sig bakom de båda raderna med äldre runor.

I analysen har det också föreslagits (fr.a. illustrerat i avsnitt 15.1.5) att det varit en strävan hos runmästaren att i texten infoga hela den 24-typiga runraden. Det är naturligt att inläsa en sådan ambition men inte lika lätt att entydigt urskilja varenda runa av den äldre typen. Åtminstone krävs det en del särskilda antaganden. Om det ändå varit fallet att Varins avsikt varit att gömma den äldre futharken i denna sekvens, liksom han smugit in den 16-typiga strax dessförinnan (se avsnitt 14.2), har detta sin motsvarighet i exempelvis Kylvergraven på Gotland. Denna har på arkeologiska grunder daterats till 400-talet e.Kr. och är således flera århundraden äldre än Rökstenen. Gravrummet var emellertid uppbyggt av stenplattor, varav en bar den s.k. Kylverinskriften (G 88), den förmodligen äldsta påträffade runinskrift som visar hela den äldre futharken (se BILD 38, s. 689).

På Kylverplattan är förutom själva runraden och ett julgransliknande tecken ett palindrom med lydelsen **sueus** inristat. Med runskrift har detta den egenskapen att det både verbalt och grafiskt bildar en spegelbild av sig självt, dvs. delat på mitten blir den senare hälften en äkta spegelbild av den förra. Den mittersta runan, **Ṣ**, är ju helt symmetrisk, **u**-runan är i båda förekomsterna formad som en spetsig liksidig vinkel, och **s**-runan i

sista positionen är spegelbilden av det första **s**-tecknet (se BILD 38). Mera symmetriskt kan inget bli (möjligen kan **u**-runorna snarast uppfattas som en huvudstav till vänster med snedställd bistav till höger).

Palindrom har tillmätts magisk kraft, eftersom de blir oförändrade om de spegelvänds. Sådana föreställningar vidimeras av motsvarande förhållanden i bättre kända former av bokstavsmagi. Även runraden i sig kan ha haft magiska egenskaper. Kylverinskriften påträffades orienterad så att den på inga villkor har kunnat läsas av mänskliga ögon sedan graven tillslutits (detsamma gäller exempelvis Eggjastenen i Norge). Denna placering anses stärka misstanken om att runinskriften i sig tillmätts magisk kraft.



BILD 38. Den äldre runraden jämte specialtecknet därefter samt palindrominskriften **sueus** på G 88 Kylverstenen (400-talet e.Kr.).

Magi har gärna tillgripits som en förklaringsmodell när man haft tolkningsproblem med runinskrifter. Sådana grepp har tidvis varit mycket populära, men man kan se klara tendenser till att åtminstone runologer av facket är betydligt försiktigare nu än tidigare (i tilltagande grad efter Anders Bækstedts negativa kritik av det dessförinnan flitiga åberopandet av magi i runinskrifter; se Bæksted 1952). En reaktion mot den länge ofta överdrivna magivurmen bland runologer har snarast gjort sig märkbar under ett drygt halvsekel, då äldre magianhängare blivit grundligt kritiserade. Som så ofta börjar nu pendelutslagen mattas, och pendeln har i stället intagit ett mera neutralt läge.

Även om inte så mycket är säkert känt om eventuell magi i forntidens Norden eller i nordisk hedendom över huvud taget (se emellertid t.ex. McKinnell et al. 2004), har kunskapen om andra kulturers magiska bruk ökat. Flowers (2006a:76 f.) anför sju olika typer av diskurser som avviker från standardbruket av språk, vilka påträffats i de antika medelhavsområdenas kulturer:

1. palindromes;
2. *charactères*;

3. vowel series;
4. triangles, squares, "wings", and other geometric shapes made up of letters;
5. names ending in -êl and -ôth, clearly built on Jewish and Hebrew models;
6. *voces mysticae* – words not immediately recognizable as Greek, Hebrew, or any other language in common use at the time;
7. recurrent formulas (called *logoi* in PGM [= Preisendanz & Heinrich 1973–74]) consisting of several *voces mysticae*; these are often abbreviated recipes, for example, the "abc-formula".

Dessa förekomster är infattade i en kulturell kontext som är betydligt bättre känd än förhållandena i det hedniska Norden. Om man inte låter magi bli ett svepande standardsvar på diverse frågor som kan bli aktuella i runologiska sammanhang, finns det naturligtvis ingen anledning att förneka förekomsten av företeelser/beteenden som kan kallas magi. Den nordiska Kylvergraven skulle här ge prov på punkterna (1), (2) och (7) i uppräknningen av olika extraordinära diskurser. Exempel på (1) är **sueus**, på (2) specialtecknet efter futharken, på (7) själva runraden.

Vedarereligionen är väl förtrogen med magiska bruk. Man kan för övrigt notera en likhet i de rent språkliga formuleringar som kan iakttas i hymnerna till Agni och i Rökstenens bildspråk. Man blåser liv i Agni (offerelden) varje morgon, liksom solen återföds när en ny dag gryr. (Agni föds levande ur offerveden, som är hans föräldrar; dessa uppslukar han, dramatiskt nog, omedelbart efter födelsen.) Som solen har han sin födelseort på himlen, liksom offerelden på jorden. Vedafolkets universum består av dessa två dimensioner: himlen och jorden. Därför heter det också om Agni att han är dubbelt född, en gång i himlen och en gång på jorden. Eftersom han ständigt föds på nytt (jfr *sīborinn niðir*), blir han aldrig gammal, men samtidigt har han en gång i tiden förrättat det första offret och är följaktligen äldre än alla andra. Sådana paradoxala motsatsförhållanden är symptomatiska.

Även Dionysos sägs vara två gånger född (och har därför det doriska epitetet *Dime'tor* 'den två gånger födde'). I hans fall tycks emellertid benämningen ha en något annorlunda innebörd; dels bars han i modern Semeles moderliv, dels efter hennes död föddes han efter att som foster ha varit insydd i faderns, Zeus, lår (jfr *Eiraphio'tes* 'den insydde', ett annat epitet). Förklaringen till Agnis dubbla födelse är snarare hans nära förknippning med både solen (föds i himlen) och offerelden (föds på jorden). Men solen föds också genom tio jungfrurs försorg. De tio jungfrurna är de båda händernas tio fingrar som tänder offerelden. Bildspråket med de tio jungfrurna (för fingrarna) och Rökinskriftens nio vågor (för havet), de fyra Rökbröderna (för himlens utsträckning i fyra väderstreck) och de tjugo kungarna (för vindarna) är besläktade uttryckssätt.

De tjugo kungarna är dessutom fyra brödragrupper om fem vardera, vilka kanske likt de tio jungfrurna anspelar på händer (fingrar).

Gåtfullhet utmärker också beteckningen »vattens son» för Agni. Han skall ha sitt ursprung i de himmelska vattnen. Till synes motsägelsefullt? — Vatten är ju egentligen det enda som övervinner eld, som bokstavligen kan dränka den. Men det är snarare ett utslag av den genomgående strävan efter balans som präglar indiskt religiöst tänkande (möjligen också Rökinskriften) — vår vanliga logik är inget som är prioriterat i myter. Spänningen mellan vatten och eld är också utmärkande för schamanistiska samhällen — om inte »vattnen» bara avser himlahavet.

Agni får vidare himlen att befrukta jorden (t.ex. R̥gveda 1.160:3). Det åstadkommer han i sin egenskap av offerpräst par excellence. I Vedas religion är det naturligt att den gudomliga offerelden också blir urtypen för offerprästen. Ett liknande skeende impliceras i Rökinskriftens båda särpräglade rader. Där är solen det offer som dagligen frambärs för himmsgudens hustrus skull, för jordens fortbestånd, för balansens upprätthållande, från morgonens första offer till aftonens sista.

19.1.2.12. Besvärjelsen i kvarnvingechiffer

Trollpackan (= Hel) må inte utrota (el. utrotar inte) en släkt som iakttar de heliga plikterna (el. värnar om sitt hem)!

[Återigen är det snarast en besvärjelse av demoniska krafter som vi står inför. Den är medvetet kryptiskt uttryckt, vilket bygger in ett moment av osäkerhet i uttolkningen.]

I Vedareligionen har Agni den mest familjära framtoningen av alla gudar. Samtliga kan väcka vördnad och fruktan, men Agni är hushållets vän, *grhá-patī* 'husets (el. hemmets) härskare'. På framskjuten plats i R̥gveda, redan i den första hymnen, intrummas med den effektiva tre-radiga meter som kallas Gāyatrī Agnis knytning till hemmen och de personliga band som därmed knyts (R̥gveda 1.1:1 samt 1.1:7–8; Macdonell [1917] 2002:3, 8–9; jfr Geldner 1951/I:1 f.):

*Agnīm tīe puróhitam,
yajñāsya devām ṛtvijam,
hotāraṃ ratnadhātāmam.*

'Jag förstorar Agni, husets präst,
den gudomliga ledaren av offret,
åkallaren, den bäste att anförtro skatter.'

[---]

*úpa tvāgne divé-dive,
dōṣāvastaḥ, dhiyā vayām,
nāmo bhāranta émasi;*

'Till dig, o Agni, dag för dag,
o dunklets upplysare,
kommer vi med omtanke och framför hyllning

*jantam adhvarāṇām,
gopām rtāsya dīdivim,
vārdhamānaṃ suē dāme.*

till dig som råder över offer,
du ordningens skinande övervakare,
som växer i ditt eget hus.’

Är det en påminnelse till gudarna om förhållanden liknande dessa som den förbryllande avslutningen överst på stenen vill förmedla? Den eventuella parallellen med Vedatexternas allra första hymn kan möjligen erbjuda en förklaring till ett annars svårlöst problem. Substantivet *gopā* har för övrigt en mer konkret betydelse än vad som kanske framgår av den metaforiska beskrivning som den substantiviska sammansättningen utgör (och som översättningen syftar till att återge). Skr. *go-pā* betyder nämligen bokstavligen ’koskyddare’, ’kreatursvaktare’. Rikedom räknades i tillgång på boskap (jfr isl. *fé*, lat. *pecu[nia]* etc.; jfr avsnitt 17.2.2, s. 592). Att vakta djuren var följaktligen en ansvarsfull syssla.

Såtillyvida kan möjligen parallellen tyckas ge förnyat stöd åt vår gamle bekant Sibbe, som kallats *viavari* ’tempelvakt’, vilket kanske kan jämföras med den indiske »koskyddaren»/»ordningsvakten». Men det vore förhastat med en reträtt hela vägen till denna position. Som helhet är nytolkningen även på denna punkt utan tvivel överlägsen den gamla standardhistorien om Sibbe, vare sig man uppfattar *sibi* som ’släkt’ eller ’hus’, ’hem’. Flera av de alternativa tolkningar som framförts på senare tid har tagit fasta på morfemet **sib-* ’släkt’ på denna punkt (och kommit fram till olika konkreta lösningar; jfr Grønvik 2003 och Harris 2006a, 2006b). Men det är slakten som är »*viavari*», det är viktigt. Man iakttar alla heliga plikter, såsom Vedas folk noga sköter sina offer.

19.1.2.13. Återstående smalsida med olika chiffer

Vi såg ett vördnadsbjudande minne: TOR!

[Här sägs allt i klartext, vad själva budskapet beträffar: Det är Tor man ser (och åkallar). Däremot är den språkliga strängen till formen strängt krypterad.]

På den här punkten kan man framför allt jämföra andra runinskrifter som avslutas med en besvärjelse om att monumentet skall bevaras från åverkan (såsom Glavendrup, Gørlev etc.; se avsnitt 20.1.3, s. 733 ff. och 21.2.1, s. 793 f.). Konstruktionen *Þōrr wīgi* (ensam eller som inledning till en längre version, t.ex. *Þōrr wīgi þasi runar*) torde ha haft en liknande funktion som omnämnandet av gudens namn ensamt. Man kan se de olika versionerna av besvärjelsen som (typologiska) stadier i en reduktionsprocess, som leder till allt starkare språklig koncentration:

Þōrr wīgi þasi runar → *Þōrr wīgi* → *Þōr!* (vokativ)

Samtidigt blir omnämmandet av den mäktigaste guden (i vokativ) en klimax på den uppräkning av scener ur den sublima kunskapsmassa som bildar den långa gåtäckan. Den koncentration och laddning som ligger i det isolerade namnet är maximal. Magnus Olsen (1921:228) menar att hela Rökinskriften utom åminnelseformeln »bestaar af en udvidelse af formelen 'Tor vie (mindesmærket)'».

Här kan man påminna om Cristopher Faraones indelning av »bindningsbesvärjelser» i grekiskan. Han räknar med totalt fyra olika typer (Faraone 1991:5):

1. *Direct formulas*, employ a first-person singular verb that acts directly. ("I bind NN.")
2. *Prayer formulas*, invoke and urge gods or daemons in a second-person imperative to perform the act. ("Bind NN!")
3. *Wish formulas*, in which the target is the subject of a third person optative. ("May NN be bound!")
4. *Similia similibus formulas*, which employ a persuasive analogy. ("As this corpse is cold and lifeless, in the same way may NN become cold and lifeless.")

Formeln med *Pōrr wīgi!* i dess olika versioner (med verbet i optativ) svarar då närmast mot formeltyp (3).

Det är tätt mellan de möjliga parallellerna i Vedalitteraturen. En principiell motsvarighet föreligger i *Ṛgveda* 2.33:8 (Macdonell [1917] 2002: 37; jfr Geldner 1951/I:317): *gr̥nīmási tveśám Rudrásya náma* 'Vi åkallar Rudrás [stormgudens] fruktansvärda namn' (formeltyp 1, som har performativ karaktär). Här är det visserligen den något perifera ondskebringande Rudrá som åkallas, på Rökstenen är det den högste guden Tor som får bilda klimax, men de har båda samma skräckinjagande framtoning. Rudrá ensam tillägnas strängt taget bara tre hymner i *Ṛgveda*, men han är samtidigt på sätt och viss befryndad med Tor. Det är Indra som är Vedareligionens närmaste motsvarighet till Tor, men Indra led-sagas i alla viktiga sammanhang av Marutas, och deras far är Rudrá. Denne är snarast åskstormens destruktive gud, medan Marutas är mer allsidiga vindgudar och Indra den övergripande åskguden vid sidan av allt annat han har att bestyra.

Åskguden Indra är skräckinjagande i all sin väldighet och maktighet, men han är samtidigt den som mest framgångsrikt bekämpar tillvarons onda makter. Något av samma kluvna framtoning har Tor med sin hem-ska vrede, som dock oftast riktas mot hans och människornas vederdelo-män, vare sig det är jättar, dvärgar eller Midgårdssormen själv. Ihop med gudarna därhemma i Asgård är han mest vresig. Hur som helst sköter han alltid sina uppgifter i världsuppehållande syfte. Och i den indiska

balansaktens namn kan till och med Rudrá uppvisa positiva drag (jfr solen i avslutningen på avsnitt 19.1.2.9, s. 684 f.).

* * *

Likheterna mellan Rökinskriften och Vedatexterna skall naturligtvis inte pressas. Den grundläggande poängen är ändå att man inte behöver leta särskilt länge eller idogt för att i Vedatexterna finna snarlika paralleller till åtskilliga drag som återfinns på Rökstenen. När en tolkning av en dunkel runtext framläggs, kan det ofta vara svårt att bevisa i vanlig mening att tolkningen träffat rätt. Sannolikheten för att den åtminstone pekar i rätt riktning ökar betydligt om slående lika paralleller kan påvisas och vetenskapen redan äger djupare kunskap om dessa, så att de kan bedömas bättre. Så förhåller det sig med Vedatexterna.

19.2. Det fornengelska spåret

I min nytolkning har de fornengelska perspektiven fått spela en viss roll. Ett av uppslagen till omtolkningen av det som här kallats den första gåtan hade i själva verket sitt upphov i lösningen på gåta nr 27 i Exeterboken. Likheterna med fornengelska förhållanden var en central punkt i argumentationen redan från början (se t.ex. Ralph 2007a). Även i många andra avseenden har det emellertid visat sig påkallat att erinra om paralleller i den fornengelska litteraturen. Detta är naturligt med tanke på att det fornengelska språkområdet står det nordiska nära och att det äldsta engelska samhället torde ha varit av i stort sett samma typ som det hedniska nordiska, med liknande underliggande moral och värderingar.

Därför är det motiverat att här återvända till de frågor som involverar det fornengelska materialet. Mot bakgrund av vad som just sagts är det naturligt att börja med gåtorna.

19.2.1. De engelska gåtorna

Förutom att man allmänt kan finna överensstämmelser inom den forn-germanska föreställningsvärlden, har den anglosaxiska gåtlitteraturen på flera ställen i det föregående inspirerat till nya uttydningar eller använts som stöd för dem. Även om likheterna erkänts av en del av mina kritiker, har viss tveksamhet inför de fornengelska parallellernas relevans ändå ofta luftats. Framför allt har gåtornas vårdande (och troligen även

tillkomst) i klostermiljöer anförts som motargument; Rökstenens hedniska anda skulle vara oförenlig med dem. Dessutom skulle den i särklass största fornengelska gåtsamlingen, den i Exeterboken (från 900-talets senare decennier, kanske ca 985), vara alltför sen för att kunna utgöra en giltig parallell, har det sagts.

Den typen av argumentation ger anledning till en utökad granskning av de obestridda likheterna mellan det fornengelska materialet och Rökstenen. För det första återgår Exeterbokens gåtor redan på en etablerad tradition. Den tycks ha grundlagts av Aldhelm (ca 639–709), abbot och sedermera biskop i sydvästra England. Han utgick uppenbarligen från Symphosius gåtor (*Aenigmata*), skrivna på senklassiskt latin (möjligen i den romerska delen av Nordafrika, kanske från ca 400 e.Kr., inget vet säkert — namnet *Symphosius* är en pseudonym, ung. 'partykille'; Lapidge & Rosier 1985:244). Aldhelm skrev också på latin, liksom hans engelska efterföljare inom gåtgenren, Tatwine (ca 670–734), ärkebiskop av Canterbury, och tyskarnas Wessexfödde apostel Bonifatius (ca 675–754; se Pitman 1925, Glorie 1968, de Marco 1968).

Såtillyvida ingår Exeterbokens gåtor i latintraditionen, men det är ju inte heller Symphosius som uppfunnit gåtgenren. Den har en närmast världsomspännande utbredning (se t.ex. Taylor 1948); gåtor är fast förankrade i religiös litteratur som Gamla testamentet och Koranen, och som vi sett av exempelvis parallellerna i Vedalitteraturen har de lång hävd även på det indoeuropeiska språkområdet. Detta är ett vidsträckt ämne, och redan den näst intill oöverskådliga mängden av facklitteratur kring de fornengelska gåtorna specifikt hindrar oss att fördjupa oss i detta (men se t.ex. den omfattande bibliografin hos Williamson 1977).

Låt oss bara konstatera att här tjänar de engelska gåtorna i första hand som illustration till hur gåtor fungerar strukturellt och logiskt, i andra hand ger de exempel på hur vissa fenomen framställs i gåtform. En del av dessa fenomen hävdas också vara åsyftade i Rökinskriften. Dit hör gestaltningen av hövdingen på sitt skepp i Exeterbokens gåta 17 (se avsnitt 12.1.2.4, s. 359 ff.). Den gåtan menar jag på ett anslående sätt målar upp en bild som starkt påminner om Rökstenens ryktbara *fornyröislag*-strof, och den anfördes just för att belysa denna likhet.

Det har föreslagits att flera ytterligare gåtor i Exeterboken skulle ha »skepp» som svar. Om vi bortser från de omstridda (och de ofullständigt bevarade) gåtorna, kvarstår åtminstone två hittills onämnda, som är värda närmare bekantskap. En är nr 62 i Williamsons utgåva (1977: 105); det som står återgivet som versal i citatet skrivs i originalet med den runa som har motsvarande ljudvärde (Williamsons notation):

Ic seah · W · ond · I · ofer wong faran,
beran · B · E · Bæm was on sibbe
hæbbendes hyht · H · ond · A ·
swylce pryþa dæl. · Ð · ond · E ·
gefeah, · F · ond · A · fleah ofer · EA
S · ond · P · sylfes þæs folces.

’Jag såg W och I [= en häst (feng. Wl_{cg})] fara över slätten, bärande B E [= en man (feng. BE_{orn})]. För dem båda var under färden H och A [= en hök (feng. HA_{foc})] den hållandes glädje och likaså del i makten. Ð och E [= hirdmannen (feng. ÐE_{gn})] gladdade sig; F och Æ [= höken (= FÆ_{lca})] flög över EA || S och P [= vattenspåret (feng. EAS_{Por})] efter detsamma folket.’

Likheterna mellan gåta 17 och denna är uppenbara. Man jämför sjömannen på sitt fartyg med en ryttare på jakt med hökar eller falkar. Hästen är skeppet, och (den flygande) rovfågeln, ännu vilande på armen, är fartygets segel, som under gång breder ut sig som vingar. Havet liknas vid en slätt (feng. *wong*; jfr Rökstenens **uāki** [ā] dat.sg.) men avslöjas som hav av kenningen ’vattenspår’ (feng. *easpor*). Hela framtoningen präglas av den heroiska stilen. Lägg också märke till att det inte sägs något om det övriga manskap som måste förutsättas. Det är hövdingen på sitt skepp som avbildas (jfr Rökstrofen, där dock kenningen *stillir flutna* kan sägas aktualisera andra sjökrigare, även om kenningen är stereotyp och avser sjökrigare i allmänhet).

Men det finns också olikheter. Gåta 17 tecknar tydligt bilden av ett örlogsskepp med krigare (feng. *wega*) ombord. Nr 62 är fredligare såttillvida som den inte förutsätter någon militär aktivitet, men ryttaren på falkjakt ger ändå ett aristokratiskt intryck, understruket av just den heroiska stilen (han kallas *þegn*, en militär term). Ett mera jordnära, men elaborerat, budskap förmedlar gåta 30 (Williamson 1977:87):

<i>Is þes middangeard</i>	<i>missenlicum</i>
<i>wisum gewlitedað,</i>	<i>wrættum gefrætwað.</i>
<i>Sipum sellic</i>	<i>ic seah searo hweorfan,</i>
<i>grindan wið greote,</i>	<i>giellende faran.</i>
<i>Næfde sellicu wiht</i>	<i>syne ne folme,</i>
<i>exle ne earmas;</i>	<i>sceal on anum fet</i>
<i>searoceap swifan,</i>	<i>swipe feras,</i>
<i>feran ofer feldas.</i>	<i>Hæfde fela ribba;</i>
<i>muð wæs on middan.</i>	<i>moncynne nyt,</i>
<i>fereð foddurwelan,</i>	<i>folcscipe dreogeð,</i>
<i>wist in wigeð,</i>	<i>ond werum gieldeð</i>
<i>gaful geara gehwam</i>	<i>þæs þe guman brucað,</i>
<i>rice ond heane.</i>	<i>Rece gif þu cunne,</i>
<i>wis worda gleaw,</i>	<i>hwæt sio wiht sie.</i>

’Detta är vår värld, på många sätt betraktad, prydd med utsmyckningar. Underbar på resor såg jag det konstfulla föremålet röra sig, malande mot sanden, ylande fara. Detta underbara ting hade varken syn eller hand, varken axlar eller armar; på bara en fot skall det skickligt förfärdigade värdeföremålet glida, snabbt fara, färdas över fälten. Det hade många revben; munnen var på mitten. Till nytta för människosläktet, forslar det förnödenheter, arbetar för folket, ger dem uppehälle och betalar åt män, tribut åt var och en sedan gammalt, vilken dessa män använder, hög och låg. Förklara, om du kan och är ordvis, vad detta ting är.’

De två första fullraderna överensstämmer med föregående gåtas (nr 29) inledning och kan ha övertagits däriifrån eller genom ouppmärksamhet från skrivarens sida bara upprepats slentrianmässigt. Under alla omständigheter möter man här beteckningen *middangeard* för ’jorden’, ett ord som återkommer i de båda »skapelsegåtorna» 38 och 64. Av dessa är den senare snarast en resumé av den förra, som i sin tur motsvarar Aldhelms långa *Creatura-gåta* om hela skapelsen. Meningarna går isär om huruvida Exeterversionen medvetet efterliknar Aldhelm eller ej, men både innehållsliga och formella överensstämmelser tyder på någon form av organiskt samband.

Intressant nog återanvänds *middangeard* (jfr fvn. *Miðgarðr*) som en reminiscens från den hedniska världsbilden, trots den monastiska tillkomstmiljön och anknytningen till biskopen Aldhelms stora skapelse, som i mycket var avsedd att åskådliggöra Guds allmakt. I den del av nr 30 som omisskännligt hör till skeppsgåtan märker man också formuleringen *grindan wið greote* ’mala mot sanden’. Denna bild tar alltså fasta på att båtarna drogs upp på land eller landade mot den långgrunda sandstranden. Här erinrar man sig den andra Rökstensgåtan på framsidan av stenen: *urði fiaru mir hræiðgotum* ’skrapade stranden med skeppen’. I båda fallen används en välkänd företeelse inom sjöfarten för att omskriva ankomsten till land eller eventuellt (i den engelska gåtan) det moment då båten skjuts ut på fritt vatten (från att ha legat uppdragen på land). Vinandet i tackel och tåg finns också med i ljudbilden (*giellende faran*). Miljöskildringen igenkänns från dikten *Sjöfararen* (The Seafarer), som återfinns i samma handskrift.

Därefter vidtar samma färd över fälten (här *feldas*, tidigare *wong*) som vi iakttagit i de andra skeppsgåtorna, innan bordläggning (*ribba* ’revben’) och lastrum (*muð* ’mun’) antyds i kroppsmetaforiska termer. Man kan också jämföra kenningen *hræiðgotum*, som likaså tar fasta på skeppets inre utrymme, »redet» (här kallat »munnen») mellan »revbenen» = bordläggningen (som i Rökgåtan motsvarar de sammanflätade kvistar som ett rede är byggt av). Återstoden av gåtan ägnas åt skeppens betydelse och sjöfartens lyckobringande möjligheter, innan den som

även är verbalt rörlig, ordvis (*wis worda*), uppmanas redovisa lösningen på gåtan. Här kommer vi nära runstenarnas *rāði sǣ er kann*.

De fornengelska gåtorna bär förvisso i många fall tydliga spår av de klosterskriptorier där de tillkommit — i den form vi nu känner gåtorna. Man beskriver gåspennor, bläckhorn och präntade bokstävers framväxt på arket, bladguld till illuminationerna, bokvolymen och maskhål. Även nattvardskalkar och patener skymtar. Här är vi säkert långt från Varins värld. Men det finns minst lika många beskrivningar av alldagliga föremål, musikinstrument, verktyg och hjälpmedel: bälgar och spiskrokar, vindflöjlar och säckpipor, ankare och smörkärnor. Antagligen har öppeturna vapen varit ett vanligare inslag i den tidens vardagsbild, men det är ändå påfallande många gåtor som behandlar bågar och svärd, hjälmar och spjut — och även mera speciell krigsutrustning som sköldar, ringbrynor och murbräckor.

Den militära kontexten (och den aristokratiska miljö) i den fornengelska litteraturen delvis hade sin naturliga spridning; se Wormald [1991] 2000) inbjuder naturligtvis till ett heroiskt färgat språk. Detta sprider sig emellertid över till andra områden, varvid språkbruket bidrar till gåtans förvillande och missledande egenskaper. Vissa schabloner återkommer. Vartenda abstrakt motsatsförhållande blir till en kamp. En anmärkningsvärt stor del av gåtorna gäller naturfenomen och djur, inte minst fåglar, från husdjur som kalvar och höns till mer symbolfyllda och mytomspunna rävar, näktergalar, svalor och svanar. Även denna bokstavligen naturliga miljö kan framkalla ekon av den gamla heroiska diktningen. Den som för ordet i gåta 85 framlever sitt liv under tystnad i en hall, som han inte kan lämna med livet i behåll, trots att han är snabbare än sin herre, som dock är starkare än han. Denne är ständigt i rörelse, själv vilar han ibland. Allt får sin förklaring när man förstår att den talande är en fisk, som trivs bäst i vattnet, symboliserat av hallen, den talandes uppehållsmiljö.

Det är enligt samma principer som solen och månen i gåta 27 beskrivs som två kämpar och solens ljus som det byte de rövar från varandra. En väl inarbetad poetisk tradition tar ut sin rätt, även när den tränger in i klostrens skriptorier. Det är samma tradition som gör sig gällande på Rökstenen.

19.2.2. Diktningstradition och terminologi

Den fornengelska poesins till namnet förste kände diktare finns skriftligt dokumenterad av den lärde munken Beda venerabilis i hans *Historia*

Ecclesiastica Gentis Anglorum (731). Där berättar han hur den enkle kreatursskötaren Cædmon drar sig undan från ett sällskap som sjunger och spelar, för att han inte behärskar denna konst. I stället ser han efter djuren men faller i sömn och får en syn, som leder till att han diktar den hymn som blivit känd som Cædmons. Därefter intas han som broder vid det kloster som senare skulle kallas Whitby, på kort avstånd från Bedas Jarrow i nordöstra England. Cædmon överför där sedan under resten av sitt liv olika mirakulösa berättelser till skön dikt. Så föds nästan övertydligt den religiösa engelska diktningen i ett stall (Ralph [2005] 2006).

Cædmons dikt är en hymn, en lovsång till Gud och hans skapelse. I den northumbriska versionen lyder den:

<i>nu scylun hergan</i>	<i>hefaenricaes uard</i>
<i>metudæs maecti</i>	<i>end his modgidanc</i>
<i>uerc uuldurfadur</i>	<i>swe he uundra gihwaes</i>
<i>eci dryctin</i>	<i>or astelidæ</i>
<i>he aerist scop</i>	<i>aelda barnum</i>
<i>heben til hrofe</i>	<i>haleg scepem.</i>
<i>tha middungeard</i>	<i>moncynnæs uard</i>
<i>eci dryctin</i>	<i>æfter tiadæ</i>
<i>firum foldu</i>	<i>frea allmectig</i>

’Nu måste [vi] ära himlens väktare,
skaparens makt och hans syfte,
den ärorike fäderns verk, när han undren,
den evige herren, inrättade från början.
Han skapade först för människors barn
himlen som ett tak, den helige skaparen.
Därefter »Midgård», människosläktets beskyddare,
den evige herren senare utrustade
människorna med jorden, den allsmäktige Herren.’

Detta (förmenta) förstlingsverk genomsyras av Cædmons gudstro, men han formulerar det i samma traditionella versmått som hans kamraters sånger, vilka han enligt Beda tar avstånd från, antagligen var avfattade på. Himlen som tak och *middangeard* (den västsaxiska formen) för människovärlden känner man också igen från den gamla diktningen med förkristna rötter.

Beda skriver på latin, så han återger Cædmons hymn i latinsk version. Senare översattes emellertid Bedas kyrkohistoria till fornengelska (västsaxiska), och i en handskrift som återger översättningen har hymnen skrivits till även i den northumbriska språkform den bör ha haft ursprungligen.

Här erbjuds således den som studerar fornengelska ett pedagogiskt tacksamt tillfälle till jämförelse mellan den northumbriska och den väst-saxiska varieteten av detta språk. Man hade emellertid gärna sett att Beda visat samma reverens mot de folkliga sånger som Cædmons kamrater sjöng vid gillet som mot hymnen och räddat dem till eftervärlden. Mot den typen av diktning varnade i stället kyrkan å det allvarligaste, med sådan framgång att nästan inget är känt om den mer än det man kan sluta sig till på lösa grunder, med all den osäkerhet detta innebär. Det är just kyrkans fördömanden, ibland ledsagade av uttryckliga sanktioner i de mer profana lagarna, som ger en antydning om vad den traditionella, folkligt förankrade profana versen av hedniskt ursprung kan ha innehållit. Undantagsvis tar traditionen också ut sin rätt i form av svårtydda inslag eller kvarlevande mer eller mindre fasta formuleringar i senare diktning.

Gåtorna tar ofta sin utgångspunkt i något som betecknas som *wiht*, inte sällan med beskrivande bestämning: *wundorlice wiht* (gåta 27 med annan konstruktion: *Ic wiht geseah wundorlice*), *wrætlic wiht* (gåta 21: *Ic eom wrætlic wiht*). Man brukar översätta *wiht* med något ganska allmänt, från 'något' till 'ett ting', 'ett föremål', 'en sak', 'en gestalt', 'en varelse', 'ett väsen' etc. (avsnitt 15.1.3, s. 470 f.). Adjektivet *wunderlic* betyder vanligen 'märklig', 'förunderlig' m.m.; *wrætlic* är ungefär synonymt, med en dragning åt 'konstig', 'förunderlig' eller — å andra sidan — 'konstfärdig', 'underbar'.

Ofta konstrueras gåtorna med hjälp av det retoriska grepp som brukar kallas prosopopoeia. Om ekfrasis är en verbal (konstnärlig) beskrivning av ett konstföremål, framställer sig föremålet självt som den talande genom att stilfiguren prosopopoeia används (som i gåta 85 med fisken som den talande). I gåtorna 16, 18, 22 och 23 är det den »sak» som det gäller att avslöja som referent till »jag» som har ordet: *Ic eom wunderlicu wiht* 'jag är en märklig tingest'. Lätt varierat återkommer i stort sett samma vändning i gåta 21: *Ic eom wrætlic wiht*.

Andra gånger är den talande en ospecificerad betraktare ('jag') som konstaterar förekomsten av det efterfrågade: *Ic seah wundorlice wiht* 'jag såg ett märkligt föremål' i gåta 83, i gåta 27 varierat till *Ic wiht geseah wundorlice* (den gåta som uppmärksammas flera gånger tidigare). Inledningen *Ic wiht geseah* återfinns i en hel uppsättning fall. Det föremål man sett kan vara *in wera burgum* 'i människors städer' (gåta 32), eller det kan ha setts *on wege feran* 'fara på vägen' (gåta 34). Så är bortåt en tiondel av alla bevarade gåtor konstruerade. Totalt förekommer *wiht* i minst en fjärdedel av alla de gåtor som samlingen en gång innehållit.

Ytterligare konstruktioner förekommer. En noterar endast att det finns ett *wiht* (*Wiht is wrætlic* i gåta 67), en annan att det finns ett *wiht* på jorden (*An wiht is on eorþan* 'ett föremål finns på jorden' i gåta 80). Någon gång är presentationen utförligare, som i gåta 31: *Wiht cwom æfter wege wrætlicu liþan* 'en konstig tingest kom gående längs vägen'. De nämnda exemplen innebär att företeelsen i fokus direkt drar till sig uppmärksamheten. Så sker även i den nämnda gåtan 27, men då förnyas formuleringen ett stycke in i gåtan när ett nytt föremål infinner sig (r. 7): *Ða cwom wundorlicu wiht* 'då kom ett underligt föremål'. Ett antal gåtor avslutas också med en direkt fråga om *hwæt sio wiht sie* 'vad det föremålet är' (t.ex. gåta 30). Med endast obetydlig variation (t.ex. alternerande stavningar) återkommer denna formel i en handfull gåtor. Som West (2007:368 ff.) översiktligt och Aarne 1918–1920 betydligt utförligare visar, har sådana grundmönster en vidsträckt spridning.

I samtliga dessa fall är det naturligt att i de harmlösa gåtorna läsa in en mindre pregnant innebörd hos *wiht*, i stil med de allmänna uttryck som använts här: 'något', 'en tingest', 'ett föremål' etc. Ser man till den samlade fornengelska litteraturen gör sig emellertid också en avsevärt uttrycksfullare betydelse gällande. Jente (1921:153) skriver: »In ags. [angelsächsischer] Zeit wurde das Wort *wiht* 'Ding, Wesen' auch für 'geisterhaftes Wesen, Dämon', wie noch im Ne., gebraucht». En vanlig fras är *yfel wiht* 'ond ande', och bland sammansättningarna märks *æl-wiht* 'vidunder', 'monster', *hel-wiht* 'invånare i helvetet', 'djävul', *sæ-wiht* 'sjöodjur' (men även allmänt om marint levande djur).

Jente behandlar *wiht* tillsammans med andra beteckningar för spöken, vidunder och demoner, som det funnits en rik terminologi kring. Bara de figurer med obestämd men huvudsakligen antropomorf gestalt som haft sina speciella beteckningar utgör en brokig skara. Till de mera kända hör väl Beowulfskvädets Grendel och hans mor. Tron på sådana väsens existens var allmän före kristendomens införande och långt därefter, och tidvis var intresset för dem starkt. Det är antagligen därför som så många anglosaxiska besvärjelser och trollformler riktade mot sådana väsen har bevarats till eftervärlden (B. Griffiths 1996 med referenser). Det är ändå bara en bråkdel som nu är känt, eftersom det allra mesta hörde hemma i särskilda specialisters muntliga repertoar och endast i undantagsfall har nedskrivits. Ett undantag är den s.k. *Liber monstorum*, ett engelskt arbete på latin, som bevarats i 800-tals- och 900-talsmanuskript men anses ha sammanställts under tidigt 700-tal eller sent 600-tal, vilket dock kan betvivlas (se äv. avsnitt 21.2.2, s. 800 f.).

I den fornengelska litteraturen kallas skalden vanligen *scop*. Detta substantiv är bildat till *scyppan*, som motsvarar got. *skapjan*, sv. *skapa*.

Så tillvida avslöjar inte själva beteckningen något nämnvärt om diktarens roll eller egenskaper. I *Deors klagan* är det den talande som själv betecknar sig som *scop* (v. 36). Han har varit en uppburen diktare hos »Heode-ninga», men har fått en ny, dugligare efterträdare, Heorrenda. Det är därför han nu klagar högljutt över att ha blivit avpolletterad, och han jämför sitt predikament med en del andra olycksbröders öde, delvis välkända tragiska gestalter ur sagohistorien.

Även från Beowulfskvädet känner vi en *scop*. Han omtalas delvis i mera allmänna ordalag, som då vi hör om *sang scopes* 'diktarens sång' i v. 90., utan att den skald som är i aktion är närmare presenterad. I v. 496 berättas hur skalden underhåller hos danerna i kung Hroþgars hall Heorot: *Scop hwīlum sang / hādor on Heorote* 'skalden sjöng ibland klangfullt i Heorot'. Uttryckligen som Hroþgars skald presenteras han i v. 1066 (Holthausen 1948:34, något modifierad återgivning; Collinders övers. 1954):

<i>Dær wæs sang ond swæg</i>	<i>samod ætgædere</i>
<i>fore Healfdenes</i>	<i>hildewīsan,</i>
<i>gomenwudu grēted,</i>	<i>gif oft wrecen,</i>
<i>ðonne healgamenn</i>	<i>Hrōþgāres scop</i>
<i>æfter medobence</i>	<i>mænan scolde</i>

'Toner och sång	tillsammans ljödo
inför kung Halfdans	härhövitsman.
Hrodgars hovskald	på harpan slog —
till gamman för män	som i mjödbänk sutto'

Det framgår så småningom att denne *scop* är Unferth (i handskriften alltid *Hunferþ*). I v. 1165 f. får vi veta: *Hunferþ þyle / æt fotum sæt frean Scyldinga* 'Där satt tulen Unferd / vid skyldungsförstens [= Hroþgars] fötter'. Det är den plats som är hirdskaldens, i hövdingens omedelbara närhet men i markerat underordnad ställning. Det symbiotiska förhållande mellan diktare och beskyddare som råder har belysts i avsnitt 17.2.

Skalden Unferth är en något svårgripbar figur. Han har begått ett svårt brott (han har dödat sin bror) men utmanar också Beowulf på en ordstrid i hånfulla ordalag. Han finner sig emellertid snart verbalt besegrad av denne och inser också att han är underlägsen den store hjälten på de flesta andra sätt. Han svänger i sin inställning, och inför striden mot Grendel lånar han åt Beowulf ut ett svärd som får en viktig roll i striden.

Den citerade raden 1165 (*Hunferþ þyle*) omtalar honom alltså som *þyle*, ett maskulint substantiv som principiellt svarar mot fvn. *þulr* (fast

med annan ordbildning). Samma beteckning återkommer (med samma referens) i v. 1466. Meningen börjar på raden dessförinnan:

*Næs þæt þonne mæ̃tost mæ̃genfultuma,
þæt him on ðearfe lāh ðyle Hrōðgāres:*

'Det var ej det klenaste kraftstöd han fick
av Hrodgars tul, [— —]'

Som *þyle* betecknar Wessén också Widsið, som är huvudpersonen i dikten med samma namn (Wessén 1958:75), dock utan att det finns någon motsvarande titulatur i själva dikten. Om dikten säger Wessén (1958:72):

»Widsið» är namnet på en egendomlig fornengelsk dikt, i vilken en fingerad skald Widsið (»den långväga vandraren») berättar om sina vandringar bland folkvandringstidens furstar och folk.

Inledningen på dikten återger Wessén på följande sätt (med Wesséns översättning inkluderad):

*Widsið maðolade, wordhord onleac,
se þe monna mæ̃st mægþa ofer eorþan,
folca geondferde; oft he on flette geþah,
mynelicne maþþum.*

(»W. talade, han öppnade sin ordsfatt, han som mest av alla hade genomvandrat stammar och folk över jorden. Ofta hade han i hallen mottagit dyrbart smycke.»)

Här omvittnas åter den obligatoriska skaldebelöningen. Wessén menar att vi har att göra med en typisk *þyle* (fvn. *pulr*), därför att allt han framför till stor del har karaktären av *pulur*, ramsor. Dessa innehåller uppräknings av folk och stammar, namn på kungar tillsammans med de folk de härskat över samt diverse hjältar, till stor del kända från sagohistorien.

Sådana *pulur* anser Wessén ha ingått i diktarnas repertoar, kanske tillsammans med andra stående formler, ungefär som man tänker sig att de gamla rapsoderna i södra Europa har agerat. Tyska forskare har talat om thulen som en »Kultredner» (Kuhn 1968:244), andra som en »story-teller» (Schulte [2007] 2008:66), Harris (2006a:47) tänker sig en »cultivator of ancient traditions». Det fylligaste källmaterialet med textunderlag för en bedömning av thulen redovisar Stefan Brink (2005:104).

Stephen Glosecki (1989) går längre och vill i det eviga kringflackande och den ofta återkommande landsförvisning som gärna är ämnet för fornengelsk dikt och ofta drabbar scopen eller thylen igenkänna reflexer av schamanernas förflyttningar i drömvärlden. Många av hans argument är bestickande, men det ligger i sakens natur att det inte går att bevisa ett generellt sådant ursprung för det tänkande som ligger bakom den fornengelska diktningen, i sin föreliggande form så gott som helt igenom sprungen ur kristendomen. Givetvis menar Glosecki inte heller att de genomgående kristna dikterna skulle vara ett utslag av schamanism. Men vissa motiv som traditionellt kommit att omhuldas av de fornengelska dikterna skulle kunna ha sådana rötter i ett förkristet samhälle.

19.2.3. Spår av schamanism?

Så vill Glosecki också i de spridda resterna av gamla troltsånger finna liknande spår. Oförklarliga smärtor, illamående och sjukdomar (de flesta medicinska åkommor var oförklarliga för en äldre tids människor, särskilt innan det var naturligt att allmänt åberopa Guds straffdom) tillskrevs angrepp från andar, demoner och älvor (som ingalunda, likt älvorna i Stagnelius romantiska dikter eller John Bauers idealiserade illustrationer, bara ägnade sig åt trolska men graciösa danser i månskenet). Med »älvskott» avsågs konkreta attacker, som orsakade verkliga skador, bölder och infekterade sår, och mot dem gällde det att finna läkedom. Trolksångernas bevarande tyder på att sådana föreställningar segt dröjde sig kvar i folkets tankar. »These elf-complaints imply that at least some Anglo-Saxons thought hostile spirits swarmed all around people, invisible, causing endless trouble», förklarar Glosecki (1989: 66). Och i det han fortsätter, drar han slutsatsen att »[t]hese agents of disease seem typically shamanic; they are the sort of animated evil the shaman attacks with his ecstatic techniques».

Glosecki tar fram konkreta exempel från välkända dikter som *Deors klagan* och *Sjöfararen*, *Vandraren* och *Korsets dröm*, som alla har ett svårmodigt grundackord (dikternas benämningar hör till en senare tradition; originalen saknar motsvarigheter). Det är inte lätt att ta ställning till i vilken utsträckning man kan räkna med schamanism som en generell förklaringsmodell i dessa fall (vanligen ges snarare hänvisningar till den litterära diktformen elegins utmärkande egenskaper), men man måste erkänna att vissa av Gloseckis exempel är mycket anslående. *The Seafarer* v. 58–64 citeras här nedan. Gloseckis (1989:78) engelska översättning tillfogas:

*Forþon nu min hyge hweorfeð ofer hreþerlocan,
 min modsefa mid mereflode
 ofer hwæles eþel hweorfeð wide,
 eorþan sceatas, cymeð eft to me
 gifre ond grædig, gielleð anfloga,
 hweteð on hwælweg hreþer unwearnum
 ofer holma gelagu.*

'And so now my mind moves out beyond the spirit-locker,
 my soul with the sea flood
 over the whale's country soars widely —
 hungry and greedy; the lone flier yells,
 whets for the whale-road my spirit; irresistibly
 urges it out over stretches of sea.'

De oupphörligt klagande sjöfåglarna och de ständigt återkommande valarna uppfattar Glosecki som de följeslagare ur djurvärlden som också vägleder schamanerna på deras färder i utforskat drömland (se avsnitt 17.2.3, särsk. s. 609).

Beträffande Korsets dröm (The Dream of the Rood) drar Glosecki (1989:91) följande slutsats (jfr det spärrade med avsnitt 19.1.1, s. 666 f. och Otto 1917):

At least three aspects of the elegy parallel shamanic practice. All alone at night, the speaker leaves the world of men to enter the world of myth, where he has a *staggering encounter with divinity* [spärrat här av BR]. The vision imparts sacred knowledge of cosmic mysteries; this he brings back to heal the souls and enlighten the minds of men. As an outward sign of his inward experience, the dreamer wears a cross—a talisman with apotropaic power confirmed by the speaking Rood. In sum, the speaker crosses the shaman's threshold, meets a mystic helper, and acquires a potent talisman.

Korsets dröm brukar betecknas som en visionsdikt. Man kan också tolka själva inledningen till dikten som en presentation av den vision som så småningom följer. Det är emellertid inte alldeles enkelt att exakt fastslå betydelsen hos en del av de ord som förekommer i diktens öppning. Så här börjar den (med Gloseckis övers.; 1989:94):

*Hwæt! Ic swefna cyst secgan wylle,
 hwæt me gemætte to midre nihte,
 syðþan reordberend reste wunedon!
 Buhte me þæt ic gesaw syllecre treow
 on lyft lædan, leohte bewunden,
 beama beorhtost.*

'What! I will tell of the choicest of visions,
 what I dreamed at midnight,
 when speech-bearers dwelt in rest!
 It seemed to me that I saw a most wondrous tree
 lifted up aloft, with light wound round,
 of treas the brightest.'

Diktens inledningsord är alltså detsamma som i Beowulf: *Hwæt*, ett slags lystringssignal. Verbet *mætan* (r. 2) betyder 'drömma', men *swefn* är mera oklart: 'dröm' eller 'vision', 'syn'? Glosecki har sin analys klar (1989:94):

But the main ambiguity in the opening lines revolves upon the disjunction between the persona and the rest of humanity—the speech-bearers who dwelt in rest. Why make this distinction at all? The implication is that *they* are all asleep, but *I* am awake to meet the e p i p h a n i c apparition [spärrat här av BR]. There is ambiguity here, and it may be intentional—the dreamer stands with one foot on either side of the shaman's threshold. He seems to ask. "Do I wake or sleep?" And he seems no more certain of the answer than we can be.

En intressant passage är v. 80–86, som lyder (med Gloseckis övers. bifogad; 1989:92):

Is sæl nu cumen
þæt me weorðiað wide ond side
menn ofer moldan, ond eall þeos mære gesceaft,
gebiddaþ him to þyssum beacne. On me bearn godes
þrowode hwile. Forþan ic brymfæst nu
hlifige under heofenum, ond ic hælan mæg
æghwylcne anra, þara þe him bið egesa to me.

'Now the time is come
 that me they worship wide and far—
 men on earth and all this marvelous creation
 pray to this talisman. On me the son of God
 suffered for a while. Therefore I glory-fast now
 tower under the heavens, and I can heal
 each of ones of those who are in awe of me.'

Det fornengelska ordet *egesa* är det ursprungliga uttryck i fornengelskans lexikon som ersätts med det nordiska importord som senare utvecklas till eng. *awe*. Det är alltså ett ord som ligger bakom fvn. *agi*, fsv. *aghe*, fda. *awe* som inlånats. Detta betyder 'fruktan', 'skräck', 'oro'. Liknande ordbildning som det fornengelska *egesa* uppvisar fsax. *egiso*,

fht. *agiso*, *egisa*, got. *agis*; på forniriska betyder *ad-āgor* 'frukta', grek. *a'gos* 'lidande', 'smärta'.

I avljudsförhållande till fvn. *agi* står t.ex. fvn. *ógn* (< **ōgīni*, som representerar s.k. »Hochstufe», dvs. en inom roten växlande vokal med förlängning); jfr feng. *ōga* 'fruktan', 'skräck'. Med *i* bilden finns också ord som sv. *agg*, och åtminstone betydelsemässigt hör även fvn. *uggr* 'rädsla', 'fruktan', 'oro' på något sätt hit (se avsnitt 15.1.3, s. 469 f.). Under alla omständigheter rör vi oss inom ett och samma semantiska fält, och det är inom detta som förleden i **ukmini** bör sökas, vare sig **uk-**skall återge ett *ugg-* eller ett *ōg-* — i praktiken är skillnaden åtminstone betydelsemässigt tämligen försumbar. Det tycks ha funnits en begreppssfär med inslag av skräck, fruktan, vördnad, epifani, som genererat en rik uppsättning nu bara på sin höjd etymologiskt besläktade ord och uttryck som kan föras till denna begreppssfär.

Den fornengelska litteraturens flaggskepp är Beowulfskvädet. Det framhålls ofta att diktverket är gammalt — en vanlig ungefärlig datering är 700-talet — men samtidigt understryks dess grundläggande kristna karaktär. Man behöver emellertid inte leta länge för att finna drag som påminner om den fornvästnordiska diktningen. Denna är emellertid bortåt ett halvt millennium yngre, och även den har åtminstone nedtecknats genom kristnas försorg. I den fornnordiska litteraturen har man trots det varit mindre återhållsam med att finna hedniska drag. Hur som helst är likheterna mellan nordiskt och fornengelskt i många fall slående.

Sedan den även från Skjoldungasagan kända historien om Skjoldr (i Beowulf Scyld) berättats som första inledning, ger sig odjuret Grendel till känna som det hot mot civilisationen han är. Från v. 86 läser man (Holthausen 1948:4; sv. övers. Collinder 1954):

<i>Dā sē ellengæst</i>	<i>earfoðlice</i>
<i>þræge geþolode,</i>	<i>sē þe in þýstrum bād,</i>
<i>þæt hē dōgora gehwām</i>	<i>dream gehýrde</i>
<i>hlūdne in healle:</i>	<i>þær wæs hearpan swæg,</i>
<i>swutol sang scopes.</i>	<i>Sægde, sē þe cūþe</i>
<i>frumsceaft fira</i>	<i>feorran reccan, </i>
<i>cwæð, þæt sē ælmihtiga</i>	<i>eorðan worh(te),</i>
<i>wlitebeorhtne wang,</i>	<i>swā wæter bebūgeð,</i>
<i>gesette sigehrēpig</i>	<i>sunnan ond mōnan</i>
<i>leoman tō leohte</i>	<i>landbūendum,</i>
<i>ond gefræt Wade</i>	<i>foldan sceats</i>
<i>leomum ond leafum;</i>	<i>līf eac gesceōp</i>
<i>cynna gehwylcum, þāra ðe cwice hwyrfaþ.</i>	

'Utbölingsanden	i avgrundsmörkret
grämde sig gränslost	i gruvlig ilska

då han hörde i hallen	hela dygnet om
högljutt gamman	och harposlag,
ljuvlig skaldesång.	Siaren kväder
om ätters upphov	i urtidsdagar,
hur Allmaktsfadern	formade jorden —
segerstolt satte han	solens och månens
strålgång till ljus	åt jordenes folk.
Landamären	och marker pryddes
Med grenars grönska.	Det grodde liv
I alla arter	som anda hava.’

Detta känner vi igen. Diktaren kallas *scop*, men han sjunger om samma ämnen som Völuspás, Vafþrúðnismáls och Grímnismáls upphovsman, om »ätters upphov i urtidsdagar», hur allt skapas och blir upplyst av sol och måne; han är de gemensamma minnenas förvaltare. Det sägs visserligen — liksom hos Cædmon — vara Den Allsmäktige (*sē ælmihtiga*) som åstadkommer detta, men tongångarna är desamma som i jämförbara nordiska dikter i förment icke-kristen infattning (jfr *Alfþór* om Óðinn i Grímnismál str. 48, *Alfaðir* i Helgaþviða Hundingsbana I str. 38 och *Aldaþór* i Vafþrúðnismál str. 4 och 53).

Det talas också väl om diktaren, som med sin sång markerar gränsen mot odjurets värld. I kungens hall hörs väljudande sång och musik, och där står glädjen högt i tak. Vad skalden sjunger antyds också — Beowulfs diktare är snäppet mindre försiktig än Beda venerabilis. Han antyder åtminstone vad den gamle hirdpoeten skaldat om: jordens skapelse och solens och månens ljus.

Sådant är den förkristna människan lika upptagen av som den kristna. Det är också dessa grundläggande frågor som aktualiseras i olika kriser. Rökenskiftens upphovsman befinner sig just i kris (jfr Titiev om »critical performances»; avsnitt 16.1, s. 514). Alltså vänder han sig till de stora undren, de som gäller solen och månen, jordens skapelse och den kosmiska ordningen. Detta är lika fundamentalt viktigt för människan som i grunden obegripligt. Men Varinn visar att han är väl insatt.

* * *

I detta kapitel har vi ännu en gång i första delen (avsnitt 19.1) gjort utblickar mot den fornindiska religiösa litteraturen och funnit paralleller till bruk som jag menar kan utläsas ur Rökstenens text. Den senare delen, 19.2, har ånyo aktualiserat även den fornengelska kulturbilden. Vissa ofta återkommande litterära motiv låter sig emellertid förenas med de mest skilda traditioner. Solen kallas i den i avsnitt 20.2.2, s. 745 ff. återgivna Rǫgvedahymnen 7.63 »himlens gyllene smycke» (skr. *divó*

rukma). Liknande tongångar finner man i den långa Kristusdikt som inleder The Exeter Book. Den behandlades ursprungligen som en enda dikt men har senare befunnits vara sammansatt av tre olika verk, som brukar kallas Christ I–III. Den första och den tredje delen är anonyma, vilket är normalt för fornengelska dikter, medan den andra har åstadkommit av Cynewulf, sannolikt en munk verksam på 800-talet, möjligen ett stycke in på 900-talet.

Cynewulfs Kristusdikt handlar företrädesvis om uppståndelsen; den anonyma tredje sysselsätter sig med den yttersta domen. I den sistnämnda läser vi på rad 899–909 (den engelska texten enl. Krapp & Dobbie 1936, min övers.):

<i>þonne semninga</i>	<i>on Syne beorg</i>	’Då plötsligt på Sions berg
<i>suþaneastan</i>	<i>sunnan leoma</i>	från sydost skall solens ljus
<i>cymeð of scyppende</i>	<i>scynan leohtor</i>	komma från Skaparen och skina
		klarare
<i>þonne hit men mægen</i>	<i>modum ahyrgan,</i>	än människor kan uppfatta med
		sina sinnen,
<i>beorhte blican,</i>	<i>þonne bearn godes</i>	klart blixtrande, när Guds Son
<i>þurh heofona gehleodu</i>	<i>hider oðyweð.</i>	uppenbaras genom himlens valv.
<i>Cymeð wundorlic</i>	<i>Cristes onsyn,</i>	Kristi skepnad skall komma, för-
		underlig,
<i>æpelcyninges wlite,</i>	<i>eastan fram roderum,</i>	den ädle konungens anlete, från
		skyarna i öster,
<i>on sefan swete</i>	<i>sinum folce,</i>	i ljuvligt medvetande för sitt folk,
<i>biter bealofullum,</i>	<i>gebleod wundrum,</i>	(ändå) bittert för den syndige,
		underbart med skönhet
<i>eadgum ond earmum</i>	<i>ungelice.</i>	(ändå) helt olika för de lyckliga
		och de eländiga.’

När den *scop* som omnämns i Beowulfs inledningsparti får sjunga sånger om jordens skapelse, om solen och månen, gör han det på sina villkor. Den fornengelske Christ III-poeten närmar sig solen från utgångspunkter som är helt annorlunda — i religiöst, socialt och kulturellt avseende; hans dikt står närmare Franciskus solsång (slutet på kap. 16, s. 556 f.). Vedaprästens villkor avviker från bådas. Men det är samma sol de besjunger, delvis i liknande ordalag. I Christ III har den fått lämna drag åt Kristus själv.

Cynewulfs namn är ett av bara ett dussintal som enligt källornas vittnesbörd kan knytas till fornengelska diktare med traderade namn — de flesta dikter är anonyma, och de dikter som flera av de till namnet kända diktarna har åstadkommit har förkommit. Endast fyra av de i källorna namngivna har efterlämnat verk som man ännu kan ta del av; övriga

dikter med känd upphovsman har gått förlorade. Att vi känner till Cynewulfs namn beror på att han finurligt flätar in det bit för bit i texten, varvid namndelarna bildar en i sammanhanget organiskt meningsgivande del av texten. I epilogen till verket Juliana finner man följande parti (i sv. övers. motsvarande r. 703–709):

’Sorgfyllda kommer människorna [eg. *människosläktet*] (CYN) att avlägsna sig.
Konungen kommer att vara sträng, Segrars Förlänare,
när *fåren* (EWU), syndbefläckade,
skräckslagna, inväntar vad — till följd av deras handlingar —
han tänker ådöma dem, som vedergällning för deras liv.
De *vattenrika floderna* (LF = *lagufloda*) skall darra,
sorgset sjunkande (el. i det att de böjer sig i sorg).’

Det som här skrivs med versaler avser egentligen runtecken. Dessa återger tillsammans diktarens namn. Samtidigt bildar de olika runföljderna ord (eller kan tolkas som ord), vilka ingår på ett organiskt sätt i den löpande texten. I en annan dikt av Cynewulf smusslas runorna in en och en, och man har velat urskilja runornas traditionella namn så att de ger mening i texten om de integreras i den (t.ex. *cēn* ’fackla’ för *c*-runan).

Cynewulfs användning av runorna röjer typisk munklärdom, såsom den gestaltade sig under den tid då han var verksam. Runkunskapen frodades bland de anglosaxiska munkarna, och vissa sidor av det engelska runbruket, såsom vi känner det, kan rentav ha skapats av dem. Men Varinn använder en liknande teknik som Cynewulf när han gömmer de kraftfulla runraderna i sin text (avsnitt 14.1.5, 14.2, 15.1.5). Den avancerade runspekulation som Cynewulf och hans kolleger tycks ha ägnat sig åt har av allt att döma en motsvarighet i Norden, som leder till den nordiska runradens ungefär samtidiga förnyelse (låt vara att villkoren skiljer sig kraftigt åt). Den äldre futharkens 24 tecken ersätts av den runrad om 16 tecken (i olika versioner) med vilka vikingatidens nordiska inskrifter är ristade. Hur detta gått till har varit föremål för konträrt motsatta förklaringar (t.ex. Schulte 2006, 2009, Barnes 2010), men att det inträffat är ovedersägligt.

På Rökstenen liknas Vamoðr vid mänsklighetens store hjälte och välgörare, solen, som ständigt går under men behåller ryktet obefläckat. Solen är liksom Vamoðr dömd till sitt öde enligt världsordningen och är inte skyldig till något som borde bestraffas. I den fornengelska dikten Christ III har solen genom sin upphøjelse till att vara Kristi andra natur i stället blivit den som avkunnar domar på den yttersta dagen. Alla dessa sammanhang rör sig kring tillvarons fundamentala villkor och människans strävan att finna sin plats i det universum som omger henne.

Dessa strävanden och de föreställningar de skapar bildar grunden för det vi kallar religion. Människans förutsättningar är i mycket oföränderliga, och i religionens värld är det många motiv som återkommer inom kulturkrets efter kulturkrets.

På samma sätt återkommer teknikerna att packa en text med olika typer av information, vare sig skribenten har den medvetna ambitionen att skapa vad vi uppfattar som ett konstnärligt verk eller är ute i mer jordnära ärenden. För Cynewulf och hans gelikar var det självklart att den dikt de frambragte stod i kyrkans tjänst. Även Varins skapelse är avsedd att tjäna religiösa ändamål, i vid eller inskränkt mening. Han är liksom de anglosaxiska diktarna upptagen av solen. Att solkulten saknas i den bild av den nordiska mytologin som förmedlats till eftervärlden av informanter som levat väl inlemmade i kristenheten flera århundraden efter den hedniska tiden spelar mindre roll. Det är Varins egen original-text vi har att förhålla oss till.

Är det bara en tillfällighet att hela framsidan på Rökstenen upptas av en text som tycks handla om solen? De återkommande strukturer av olika slag som många forskare velat urskilja kanske inte alltid är medvetet anlagda, men gäller detta alla? Enligt den alternativa tolkning som här framförs antyds nordbornas högste himmelsgud Tor i strofen (genom epitetet **in þurmuþi** 'den Torsinnade') och i de båda raderna med särskild skrift, där Jorden betecknas som hustru (nämligen till himmelsguden). Är det en tillfällighet att dessa partier bryter den dittills gällande framställningsordningen (genom strofformen i det första fallet, den särskilda skriften i det andra)? Den återkommande formelns betydelse har betonats av många kommentatorer. Är det en tillfällighet att den har det längre utförandet (med **þat** fogat till **sakumukmini**) vid de inledande situationsbeskrivningarna (framställda i de inbäddade frågebisatserna) men ett mera direkt (endast **sakumukmini**) mot slutet, när den uppgående solen (**siburin nīþr**) och i slutklämmen Tor själv åkallas?

Så kan man fortsätta. På framsidan är den centrala **t**-runan den i särklass högsta i hela inskriften. Den centrala **þ**-runan på den uppochnedvända raden (dessutom med unik skrift) på baksidan är likaså mera vidlyftig än övriga runtecken. Är det en tillfällighet att det är **t**-runan (Tyr-runan) respektive **þ**-runan (þurs-runan)? I George Dumezils system med tre grundläggande funktioner representerar den nedtonade men rättrådige guden Tyr gudavärldens första funktion, medan rimtursarna hotar hela denna världs existens. Ännu ett exempel på det eviga balanstånkandet?

Detta är frågor som det är omöjligt att ge ett säkert svar på. Det tycks ändå finnas vissa föreställningskomplex som för människan är naturligare än andra. Så tillvida är intet nytt under solen.

20. Utvärdering

Till vetenskapligt arbete hör att de resultat man kommer fram till värderas i förhållande till de uppsatta målen och de villkor som gällt för undersökningen. Särskilt gäller detta deduktivt upplagda studier som utgår från i förväg formulerade hypoteser. Även negativa resultat räknas som resultat. I allmänhet är emellertid hypoteserna utvalda mot bakgrund av någon övergripande idé som forskaren själv har, och då kan det naturligtvis finnas en förhoppning med i bilden om att åtminstone de mest omhuldade föreställningarna (som vanligen kommer till uttryck i hypoteserna) skall besannas. Det är svårt att helt undvika den typen av subjektiva inslag, även om man ärligt eftersträvar objektivitet.

I det här kapitlet skall vi därför åter anknyta till hypoteserna och försöka fastställa vad undersökningen givit för utslag i förhållande till dem. Detta är ämnet för avsnitt 20.2, som är avsett som ett slags hypotesprövning. Dessförinnan skall vi emellertid i avsnitt 20.1 än en gång hålla oss nära den nya tolkningen och syna den i sömmarna mera som text. Något som nästan genomgående utmärkt tidigare tolkningar av Rökenskriften är att de framstått som underliga texter. Detta gäller även den som framlagts här, men det har då också presenterats ett förslag om varför texten är så besynnerlig samt ett sätt att läsa bakom de konkreta formuleringarna och där finna en mindre svårbegriplig innebörd. Det kan hävdas att den nya tolkningen såtillvida har en naturligare lydelse och ger bättre sammanhang än de texter som presenterats tidigare.

Förklaringen till den relativa dunkelheten består alltså huvudsakligen i att det som texten på ett ytligt plan upptas av är gåtor. Sådana måste lösas för att deras innebörd skall stå klar. Lösningar på de enskilda gåtorna kan i sin tur ingå i ett överordnat sammanhang. Förslag till lösningar på Rökstensens olika gåtor har här framlagts, och en sammanhängande betydelse på ett högre plan har påvisats. Logiken i denna skall nu följas och textens progression kommenteras. Förhoppningen är att det efter den genomgången skall stå klart att Rökenskriften följer en helt rationell och genomtänkt plan. Inte bara det — upphovsmannen har

försett oss läsare med ett antal ledtrådar avsedda att leda oss genom den snårskog som Rökstenens runinskrift liknar vid första påseendet.

I avsnitt 19.1 granskades inskriftens textfält i tur och ordning. Då gällde det att fortlöpande peka på anslående paralleller i den indiska Vedadiktningen. Här återupptas på sätt och vis det greppet, men nu gäller det inristarens överordnade plan, dvs. den textuella progressionen. Detta är alltså ämnet för avsnitt 20.1. Genom att gången blir explicit, bör dels den innehållsliga strukturen, den inre logiken i texten, framgå tydligare, dels det befogade i tolkningens mera kontroversiella antaganden bli mera uppenbar. Härigenom förväntas tolkningen vinna i trovärdighet.

Den uttydning som i DEL 3–4 föreslagits utgår från antagandet att texten är eftersträvat enigmatisk. Det draget hör sålunda till de konstitutiva egenskaperna hos den. För att en text av det slaget ändå skall bli meningsfull, dvs. förståelig, kan det behövas ledtrådar, ett slags läsanvisningar allteftersom man avancerar genom texten. Just det menar jag (liksom t.ex. Wessén) att inskriften försetts med på ett tämligen systematiskt sätt. Att man kan återfinna och påvisa sådana nycklar innebär i sin tur en bekräftelse på att texten är i princip korrekt uppfattad. Om den resulterande tolkningen ändå rymmer några mindre säkert tydda partier, ändrar det egentligen inget i huvudfrågan. Det betyder bara att fortsatt forskning kan utgå från och koncentrera sig på de kvarstående mera problematiska ställena. Så går forskningsprocessen vanligen till — det är fullt normalt och helt i sin ordning.

De hypoteser som formuleras mot slutet av avsnitt 10.1 bildar underlag för diskussionen i 20.2. Man kan se detta avsnitt som en resonerande hypotesprövning. De fem hypoteserna ger också dispositionen för framställningen; hypoteserna granskas en efter en. Tillsammans kan de båda avsnitten i kapitel 20 också sägas ge en sammanfattande, delvis resonerande, repetition av hela tolkningen, även om inte det är huvudsyftet.

20.1. Progression och logik

Rökristaren har en sinnrik teknik att handskas med textens gåtfullhet. Att inskriften är enigmatisk är säkert inget problem för honom själv och inte heller resultatet av bristande uttrycksförmåga. Det gåtfulla draget stämmer väl överens med diktarens/traditionsbärarens/traditionsförmedlarens roll även i många andra kulturer, såsom utretts framför allt i kapitel 17. Dunkelheten är således medvetet eftersträvad. Men det har

naturligtvis ändå varit meningen att texten skulle vara tolkbar — märk väl för den som hade de rätta kvalifikationerna.

Följande påpekande från Wessén (1958:32) är värt att betänka:

Det är högst anmärkningsvärt, att formeln återkommer varje gång ristaren byter om skriftsystem. Det förefaller, som om han har velat ge sina läsare en nyckel till förståelsen av lönnrunorna.

Formeln skänker en viss struktur åt inskriften, såsom Wessén antyder och Lönnroth senare utvecklat mera. Frågan har sedan dess systematiserats av Elena Melnikova, som dock i tillämpningen av sin modell följer standardtolkningen i Lönnroths version (Melnikova 2010; jfr avsnitt 18.1.1, s. 629 ff.). Hennes iakttagelser på det formella planet är ändå tänkvärda även i det nu aktuella sammanhanget. Det är säkert ingen tillfällighet att formeln återkommer i oförändrat eller lätt varierat skick varje gång en ny form av chiffer introduceras. Den blir en varnings-signal om byte av skriftligt medium. Melnikova hävdar att övergång från en version av formeln till en annan samtidigt motsvarar systematiska variationer i innehållet. Hon bygger sitt resonemang på en annan tolkningsmodell än jag, men en korrelation av den typ hon illustrerar kan i viss mån urskiljas även med den nya tolkning som här förfäktats.

Det är i så fall inte den enda typen av fingervisning som förekommer. Wesséns citerade kommentar behöver inte inskränkas till formeln utan kan i viss mån generaliseras. Man kan se detta som ett utslag av den tendens till »medial självreflexivitet» som man velat inläsa i Röktexten (se t.ex. Malm 2018). I texten finns åtskilliga rent verbala antydningar insmugna. Man kan betrakta dem som diskreta tolkningsanvisningar, men de är sällan riktigt explicita — de måste i sig göras till föremål för tolkning.

20.1.1. En förbindande länk

En av de mest debatterade punkterna i runtexten är *fornyrðislag*-strofens **hraiþmarar**. Framför allt har diskussionen gällt hur förleden skall uttydas. Man har sammanställt **hraiþ** i **hraiþmarar** med **hraiþ** i **hraiþkutum**, som återfinns i sekvensen dessförinnan, men det är bara förekomsten i strofen (i **hraiþmarar**) som har betraktats som ett problem. Detta är symptomatiskt. Första gången sammansättningsleden möter i texten (i andra gåtans **hraiþkutum**) menar man sig nämligen veta exakt hur saken skall uppfattas, utan att detta egentligen har behövt leda till

några frågor. Det anses nämligen självklart att det är de frejdade (h)reid-goterna som avses.

Att dessa har en gäckande status i källorna brukar inte avskräcka; i allmänhet kommenteras det inte ens. Eftersom förleden **hraiþ** återkommer har uppgiften bestått i att finna en gemensam betydelse hos denna på de båda ställena. Men det var ju goterna det gällde (i **hraiþkutum**), och då borde det kunna finnas en betydelse i stil med 'glans', 'ära', '(vida spritt) rykte' e.d., som är tillämplig på den första sammansättningsleden. I fornengelskan har man funnit ett passande *hreoð*, som man översatt med 'rykte'. Detta har bedömts överensstämma tillräckligt väl för att kunna tjäna som »bevis» (när man i själva verket har gått bakvägen i bevisföringen).

Dessutom är innebörden hos feng. *hreoð* inte alldeles fastställd. När det i Beowulfskvädet v. 2575 står *hreoð æt hilde*, har man velat översätta med 'rykte (el. framgång) i strid'. Då räknar man med att det rör sig om en variant till *hroð*- (*hreoð* har uppkommit genom en historisk utveckling av denna form enligt välkända regelbundna förändringar). Ett samband mellan *hreoð* och **hraið**- är däremot inte på något sätt uppenbart. Hur som helst betyder ordet på annan plats snarare 'glädje', 'tröst', 'välgärning' (Holthausen 1929: 42). Hur detta skall kunna sammanföras etymologiskt med Rökstenens **hraið**- är betydligt mera oklart än vad som oftast redovisas. Parallellen är med andra ord inte övertygande men har fått gälla för att vara det, framför allt genom att explicit språklig analys undvikits. Förvirringen är typisk för hela diskussionen (se vidare den utförligare språkliga utredning som följer i avsnitt 21.1.1).

Om man inte i förväg har bestämt sig för vad betydelsen är, förefaller det för det första påfallande att morfemet *hræið* uppträder tre gånger i texten. Det är ju under inga förhållanden något ord som är vanligt förekommande i genomsnittliga texter (såsom exempelvis de mer strukturbildande orden är, men också många semantiskt tyngre lexem), även om det är ett fullt normalt ord med en klar, lätt urskiljbar betydelse ('rede', 'näste'; jfr fvn. *hreiðr* n., fsv. *redher* el. *redhe* n. el. mask., *redhre* mask.). Men det finns alltså ingenting som gör en användning just här särskilt naturlig (t.ex. något i det allmänna textinnehållet som lätt framkallar ordvalet). Samtliga gånger som det förekommer tjänar det som förled i en sammansättning (med olika efterleder).

Det är egentligen bara Otto von Friesen som tagit fasta på stammens normala betydelse (i de nordiska språken). Han räknar med att **Hræið-goter* skulle vara en beteckning på de goter som inte deltagit i folkvandringarna utan stannat kvar på sina ursprungliga boplatser; de skulle ha »stannat hemma i redet» (vilket von Friesen förlägger till södra Öster-

sjöstranden, runt Weichsel, dvs. Wisła). Den tolkningen känns i sig inte särskilt övertygande utan har ett typiskt drag av skrivbordskonstruktion över sig. Wessén avfärdar allmänt von Friesens tolkning av Rökinskriften inklusive hans förklaring av *Hræiðgotar*, men mot Wesséns alternativa uppfattning om beteckningens betydelse kan en hel del i sin tur invändas (utan att så skett; se emellertid här ovan avsnitt 5.3.2.4, s. 170 ff., 5.3.3, s. 175 ff. och 11.2.2.4, s. 332 ff.).

Antag ett ögonblick — för argumentets skull — att den som är väl förtrogen med den fornnordiska diktningens estetik utan större svårigheter utläser *hræiðgotar* (belagd form *hræiðgotum* dat.sg.), dvs. det ord som uppvisar den första förekomsten av morfemet, som en skeppskening. Denna har den exakta betydelsen 'redhäst', 'häst med rede', och det strax därefter följande *strandu hræiðmarar* är avsett som ännu en kenning med denna innebörd (en apposition till ett huvudord med betydelsen 'häst'). Då måste den senare kenningen till sin struktur sägas vara mer komplicerad än den förra (*tvikennt heiti*). Det är därför den redan presenterade förleden *hræið* får återkomma som en blinkning till läsaren: Nu har vi samma *hræið* igen; förra gången ingick morfemet i en skeppskening — det gör det här också. Ett sådant resonemang är helt i linje med det samspel mellan diktare och publik som skaldediktningen i övrigt förutsätter.

Men motsäger inte förekomsten av *Hreiðgotom* i Vafþrúðnismál str. 12 den uppfattning som företräts här? Det är ju en ofta framdragen hävdad parallell. Gagnráðr ger besked om att Scinfaxi, som drar upp dagen för människorna, anses vara den bästa hästen *með Hreiðgotom* (jfr **mir hraiðkutum**). Överensstämmelsen kan verka bestickande. Men Eddans *Hreiðgotom* är en emendation från *Reiðgotom* (som det alltså står i handskriften Codex Regius; se Ólason & Gunnlaugsson 2001: 219). I sin Eddaöversättning väljer Lars Lönnroth klokt nog att liksom flera tidigare översättare helt enkelt skriva »reidgoter». Det överensstämmer med handskriftsformen, men det kan också motiveras med att han översätter Eddan till svenska och *h* har i svenskan försvunnit framför *r* generellt (ett namn som *Hrafnkell* återges i svenska översättningar ofta som *Ravinkel*, *Hróarr* som *Roar* osv.). Lönnroth ger också den förklarande kommentaren »germanskt folk», dock utan att nämna goterna specifikt (Lönnroth 2016:95). Collinder tar något tydligare ställning genom parafrasen »den hästen är bäst i Hreidgotaland» (Collinder 1972: 75), vilket förutsätter den emenderade formen i bastexten.

Det är alltså hos det germanska folk som kallas »reidgoter» eller i deras land man anser att Scinfaxi är den bästa hästen, allt enligt Eddadikten. Varför skulle det framhållas särskilt att det är där (hos östgoter-

na?) som man företrädesvis uppskattar den häst som drar upp dagen för alla människor? Är det för att solen går upp i öster? Beteckningen *öst-goter* (eller *ostrogoter*, *austrogoter*) anses ju (i sin klassiska språkliga form, lat. *ostrogothi*, *ostrogothae* etc.) ha sin förled från väderstrecksbeteckningen (i en forngermansk form, bildad till stammen **aust-*). Men solen går ju upp för alla. — Det behöver mycket riktigt inte heller stå något sådant på det postulerade sättet i texten. Det sägs i första hand att hästen drar dagen, liksom kollegan Hrímfaxi drar natten österifrån (när solen går ner i väster). Hästarna drar alltså dagen respektive natten, och på samma sätt sägs i Grímnismál str. 37 att hästarna Árvacr och Alsviðr skall dra upp solen »härifrån».

Men hur drar dessa hästar solen, dagen och natten? Rimligen i en vagn. Det fornvästnordiska ordet för 'vagn' är *reið*, och det är ju exakt vad det står i Vafþrúðnismál str. 12: *hesta beztr / þyccir hann með reið-gotom* enligt Codex Regius. Detta *reið* kan verka förvillande likt stammen *hreið-* (i t.ex. *hreiðr*), men det rör sig om två distinkta ordstammar med olika härkomst, morfologiskt och etymologiskt. *Reiðgotom* vore den mest korrekta diplomatariska skrivningen, och den ger dessutom en rättfram och naturlig betydelse: '(som) den bästa hästen synes han bland vagnhästar' (dvs. 'draghästar att spänna framför vagnar'). Det finns också sammansättningar med *reið-* i en betydelse som härrör från verbet *ríða* (jfr *reið* som simplex, i betydelsen 'ritt'), t.ex. i fvn. *reiðmaðr* 'ryttare', *reiðhestr* 'ridhäst', *reiðgata* 'ridväg', *reiðklæði* 'riddräkt'. Framför allt *reiðhestr* kommer naturligtvis Vafþrúðnismáls *reiðgotum* nära, men det sägs att solen drogs upp, och då är det troligen vagnen som avses (som i det likbetydande *reiðsleði* 'transportsläde' samt i kenningen *reið-Viðurr* för Óðinn på den öländska Karlevistenen; se avsnitt 18.2.2, s. 659 f., 21.2.1, s. 792, 21.2.2, s. 808).

Lägg märke till att Árvacr och Alsviðr (el. Alsvinnr) även nämns i Sigdrífomál str. 15:

*Á scildi qvað ristnar, þeim er stendr fyr scínanda goði,
á eyra Arvacs oc á Alsvinnz hófi,
á því hvéli, er snýz undir reið Runnis,*

Lönnroth (2016:) översätter:

'På sköld', sade han, 'skall ristas
runor för skinande guden
på Árvakers öra och Allsvinns hov,
på hjulet som rullar
under Hrunghnes vagn'
[— —]

Här har alltså vagnen uppfattats av Lönnroth som tillhörig jätten Hrungnir, vilket möjligen också är Kuhns mening i den citerade Eddautgåvan. Under alla omständigheter emenderar Kuhn från Codex Regius-formen *Ravngnis* (med ligatur för *av*) och den alternativa handskriftsformen *Raungnis*. Det tycks vara Sophus Bugge (1867:230) som inför ändringen till *Hrungnis* (eg. *Hrvngnis*; Bugge åberopar främst allitterationen *hvéli* – *Hrungnis* som grund för emendationen), senare följd av bl.a. Finnur Jónsson.

Vad som är den bästa läsarten kan diskuteras. I Codex Regius står det alltså *Ravngnis* med *av* skrivet som ligatur, men en prick är i manuskriptet tillfogad under *a*, vilket kan markera felskrivning (Ólason & Gunnlaugsson 2001:218). Så har Ólason & Gunnlaugsson (2001:219) uppfattat saken och normaliserar till *Rungnis*. Det är säkert också ett liknande resonemang som föregår emendationerna till *Hrungnis* (se t.ex. argumentationen hos Bugge 1867:230 fn. 15,6). Det är ytterst alltså en bläckprick som ger upphov till hela osäkerheten, men om den gäller *a* eller hela ligaturen — eller om den bara är en ofrivillig plump — kan knappast avgöras. (Om man får spekulera, kan det även vara en eftertänksam markering under ordet *Ravngnis*, tillkommen för att skrivaren undrat över allitterationsförhållandena; det finns således flera möjliga förklaringar.)

Den faktiskt skrivna formen (om man negligerar pricken) är en normal återgivning av *Røgnis* (ligaturen *av* står för /o/) eller det principiellt likvärdiga *Raungnis* (som det står i Völsungasagan; se Bugges not, anförd strax ovan). Båda skrivningarna är förenliga med det väl belagda namnet *Røgnir* (en normaliserad nominativform; se Jónsson [1931] 1966:475, s.v. *Røgnir*). I Vellekla str. 5 finner man *vágr Røgnis* 'Røgnis våg' (hs. uppvisar *ravngnis* med ligatur och *rognis*; Jónsson 1912a:123), en kenning för skaldemjödet, här skaldskapen mera allmänt. En liknande kenning använder Gísli Súrsson: *mærðar Røgnir* 'diktingens Røgnir/Óðinn', dvs. 'skald' (i lausavísa 5, hs. har *raugni* [dat.sg.]; se Jónsson 1912a:102). I Sonatorrek str. 22 kallas Óðinn *vagna rúni* 'vagnars vän', vilket är en nära parallell till stället i Sigdrífomál. Mot bakgrund av dessa fakta är valet av *Hrungnis* framför *Rungnis* eller *Røgnis* (*Raungnis*) ett överutnyttjande av principen om *lectio difficilior*; det räcker att man etablerar som det står. Jätten Hrungnir är inte känd för någon särskild händelse med vagnar inblandade. Vi kan dra slutsatsen att läsningen i Kuhns Eddautgåva bör rättas på två ställen, i Sigdrífomál str. 15 och i Vafprúðnismál str. 12.

Det finns då inte heller något stöd för några *Hreiðgotar* i Eddan. Stället i Vafprúðnismál str. 12 har varit den fasta punkt som argumenta-

tionen vilat på. (Det tycks för övrigt först vara Bugge som med hänvisning till Rudolf Keyser och Karl Müllenhof etablerat formen *Hreiðgotum* med inledande *H-*; Rask 1818b:32 har *Reiþgotum*). Den emenderade formen vidhålls fortfarande i utgåvan av *Eddukvæði* I–II i serien Íslensk fornrit (Kristjánsson & Ólason 2014a:358) med den gängse argumentationen, men stället i *Sigrdrífomál* är restituerat till *Runnis* (Kristjánsson & Ólason 2014b: 317).

Fullföljer man nu det resonemang som vi påbörjade — nämligen att *hræiðgotum* (dat.pl.; som en skeppskenning: 'redhäst', 'häst med rede') och det strax därefter följande *strandu hræiðmarar* (dat.sg.; en annan skeppskenning: 'havets redstrand', 'stranden med redet på havet') skall sammanhållas — finner man att de olika textsekvenserna fortlöpande länkas till varandra av liknande upprepningar genom hela texten. (Vi bortser för ögonblicket från att **hræiðmarar** kan läsas som 'redmärrens', eftersom inget i huvudargumentationen påverkas av ett sådant utbyte, men parallellen *hræiðgotum/hræiðmarar* skulle med en sådan läsning bara bli ännu tydligare; jfr avsnitt 16.1.3, s. 529.)

Det har i hypotes (4) formulerats ett antagande om att sonens död uppfattats som en rubbning av världsordningen, som därmed är hotad. Vi har alltså ett fall av vad Titiev ([1960] 1968:285) betecknar som kritiska situationer. Balansen måste återställas (genom någon kritisk åtgärd; se åter Titiev). Metoden att åstadkomma detta består i att Varinn uppbygger sina effektivaste motkrafter, forn (och allmänmänsklig) visdom demonstrerad i sinnrika och konstfulla formuleringar, som dessutom är dunkla på ett för de högre makterna behagfullt sätt (jfr *Paró* 'kṣakama hi deváh 'Ty gudarna älskar det dunkla' i Vedaskriften Śathapatha-brāhmaṇa 6.1:12; se äv. avsnitt 10.3, s. 308).

När det i framsidans andra gåta sägs att den efterfrågade (som vi identifierat som solen) *dō mærr ān ofsakar*, återknyter detta till att Varinn redan inledningsvis framhållit om sonen att han dog därför att han var *fæigr* 'förutbestämd att dö' (enligt överordnade makters vilja), precis som solen dagligen faller offer för världsordningens inrättning. Uttalandet att han *dō mærr ān ofsakar* varierar språkligt i strofen genom att det sammanfattningsvis i denna sägs att den som sitter på skeppet är **skati marika**, alltså *skati mæringa* 'den främste bland de berömda'. Uppfattad som en framställning av solens upphöjdhed (där den tronar, utrustad med sköld, på sin häst eller sitt skepp) och med slutomdömet att den är mer ryktbar än någon annan, blir strofen inte ett platt konstaterande av ett enkelt faktum (att någon red på en häst) utan ett kraftfullt uttalande om den mest ryktbare av alla. Det smäller högt i ett samhälle som skattade ett ärofyllt renommé högre än livet.

Till den kulmen som sista radens *skati mæringa* då blir lotsas man fram genom associationerna från åminnelseformeln *fæigr* till andra gåtans *mærr*, ett morfem som är välkänt i denna typ av diktning, varefter det får göra ny tjänst, ehuru med annan ordbildning, som *mæringa* i strofens magnifika avslutning. Där står solen i zenit.

I den andra gåtan liknas solens himlafärd vid en fartygsresa, dvs. solguden färdas med skepp liksom i så många andra folks kosmiska idéer. I den därpå följande storstilade strofen utvecklas meddelandet om hur solen seglar på sitt skepp; i själva verket består budskapet bara i informationen om att någon gör just detta, låt vara förmedlat i nästan omständligt konstfärdiga ordalag. I båda halvstroforna framställs skeppet som en häst, liksom i den föregående gåtan. Återigen används också det morfem som tidigare varit nämnt i samma betydelse; hästbeteckningen *goti* ingår ju som andra sammansättningsled i andra gåtans **hraiþkutum**.

Sedan man i den följande strofen först fått hjälp med att förstå **hraiþ** (i den första halvstrofen), kallas hästen (dvs. skeppet) därefter i andra halvstrofen helt ohöljt för *goti* (*ā gota sīnum*). På liknande sätt kan man säga att 'häst'-betydelsen hos **strāntu hraiþmarar** förannonseras av det mer klartextbetonade **iau** (som grammatiskt är det huvudord som appositionen **strāntu hraiþmarar** bestämmer), låt vara att *jór* åtminstone i nutida isländska är ett poetiskt ord och därmed en aning speciellt. Men därmed har beläggen i hästtrion **hraiþkutum–strāntu hraiþmarar–kuta** fått belysa varandra — och förståelsen av helheten har hjälpts på traven (även underlättad av **iau**).

I den andra gåtan efterfrågas någon som **urþi fiaru mīr hraiþkutum** 'skrapade stranden med redhästarna [= skeppen]'. Den närmast följande strofen innehåller som sagt lydelsen **strāntu hraiþmarar**. I den sistnämnda frasen är **strāntu** huvudordet i en kenning, som i sin helhet står för 'skepp'. Vidare är orden *fjara* (sv.dial. *fjāra*) och *strönd* (sv. *strand*) i isländskan, där båda fortfarande är levande, närmast synonymer. I strofen följs **strāntu** omedelbart av **hraiþmarar**, i gåtan föregår **fiaru** en prepositionsfras med **hraiþkutum** som huvudord. Den grammatiska strukturen är inte alldeles densamma i de båda fallen, men den nära överensstämmelsen mellan respektive ingående lexem (**fiaru–strāntu**, **hraiþkutum–hraiþmarar**) kan också göra att dessa ordpar fungerar som länkar mellan textdelarna med den identiska förleden **hraiþ-** som mest iögonfallande ingång till lösningen. Dessa förhållanden accentueras naturligtvis om **-marar** betyder 'märrens': **hraiþ-kutum ~ hraiþ-marar**.

När Rogulfs (el. kanske Ruggulfs) söner sedan får heta **hraiþulfar**, dvs. 'redulvar', 'de som kastar sig över redet' (med andra ord: 'ansätter

skeppet'), är detta dels en återkoppling till skeppens reden, dels en anspelning på de faror som hela tiden hotar solens skepp (se avsnitt 20.1.2, strax nedan). Dessa hot har däremellan aktualiserats av de himlens kungar som uppehåller sig i luften och som just är härjande vindar och stormar (bland vilka »redulvarna» ingår som en slagkraftig fjärdedel). Kanske kan man också anföra skeppskeningen *hæstr sīgunnar* 'den sjunkande vågens häst' i baksidans första gåta (den som mot slutet också introducerar kungarna). Om hästen skall antas visa en sjunkande rörelse precis som vågen, kan det vara en påminnelse om att solskeppet närmar sig slutet på sin resa.

20.1.2. Andra länkar

Efter strofen fortsätter gåtorna i den först påbörjade formen på baksidan av stenen. Då återknyter texten till det föregående genom att den alternativa formeln *Pat sagum* (och inte **sakumukmini**) än en gång tas i bruk. Åter lämnas också en sifferuppgift (i andra gåtan *annart*, nu **tuallf-ta/tritaunta**). I den allra första gåtan förs både 'två' och 'tolv' på tal, i den andra på nytt 'två' (i form av ordningstalet *annart*). Därefter förekommer 'nio', nämligen som de nio vågor som betecknar havet. Anknytningen till 'tolv' i den tredje gåtan, följs av 'tretton' i den fjärde, bägge dessa numeraler sålunda i form av ordningstal. I de båda sistnämnda gåtorna införs också tjugo kungar (som två tiotal), i den fjärde gåtan uppdelade på fyra grupper om fem i varje, var och en med en gemensam far. Fäderna är följaktligen sammanlagt fyra. I det sista fullt läsbara partiet av baksidans fält Ce nämns räkneordet *fimm* fyra gånger. Man behöver inte räkna med en numrerad repertoar eller förlorade stenar för att se viss mening med denna upptagenhet av numrering, och det är inte bara ordningstalen som räknas. Talen är ännu en förenande länk.

I den tredje gåtan presenteras uttryckligen en häst (**histr**) igen; det är den generiska beteckningen för 'häst' som nu används. Detta obesløjade omnämnande av en häst kan man se som en nyckel till den kenning vari ordet ingår som huvudord. Således är **histr** huvudord i kenningen *hæstr sīgunnar* 'den sjunkande vågens häst', ännu en skeppskening således. Om denna häst meddelas — med helt identiskt ordval som i den andra gåtans bildspråk — att den dog (**tu**), dvs. solen gick ner (eventuellt gick skeppet under, alldeles avgjort försvinner det på kvällen under horisontlinjen). Observera åter andra delen av skeppskeningen, dvs. *sīgunnar*, som också markerar en sjunkande rörelse. Huruvida denna detalj är relevant eller ej kan inte med säkerhet avgöras, men tillsammans med

alla andra nycklar skulle den fylla en funktion genom att skissera en kontext.

I samma andetag introduceras de tjugo kungarna, alltså vindarna eller stormarna, som därigenom möjligen antyds ha något med hästens död, dvs. förlisningen i solnedgången, att göra. Med ett segelfartyg är det ett särskilt farofyllt ögonblick när man närmar sig kusten i storm (såsom det förhåller sig med solens skepp i kvällningen). Vi minns hur det gick för Egill Skalla-Grímsson vid Skottlands stränder, när skeppsbrottet ledde till den situation som tvingade honom till att dikta Höfuðlausn (se avsnitt 21.3.2, s. 831).

Kungarna tycks nu överta huvudrollen i nästa gåta, där de uttryckligen efterfrågas. De sägs sitta vid »sjöträdet», som bara är ännu en kenning (av välkänd typ) för 'skepp', denna gång helt utan anspelning på hästar. Detta skepp betecknas som »de fyra vinddörrarnas sjöträde». Härigenom understryks dess kosmiska karaktär — det är inte vilken skuta som helst utan något slags himlaskepp. Sådana omtalas på olika ställen, t.ex. Freys Skíðblaðnir i Grímnismál str. 43 (älv. str. 44; sv. övers. Lönnroth 2017:116):

Ívalda synir gengo í árdaga
Sciðblaðni at scapa,
scipa beztr, scirom Frey,
nýtom Niarðar bur.

’Ivaldes söner
skapade i urtiden
Skidbladners goda skepp,
den bästa av farkoster
för den fagre Frej,
till nytta för Njords son.’

Snorri omtalar i sin Edda på några ställen (särsk. Gylf. 26 och Sk. 44) detta underbara skepp, som är mycket konstfärdigt gjort. Det är hopfällbart, så att det kan stoppas i fickan — men rymmer ändå alla asarna fullt beväpnade, och det har alltid medvind. I kap. 7 av Ynglingasagan (Heimskringla) omtalas samma skepp som Óðins. Det är en av alla dyrgripar som med konstskicklighet förfärdigats av dvärgarna, de mästervirka hantverkarna, Ívaldis söner (jfr avsnitt 17.2.3, s. 602).

Skeppet Skíðblaðnir för tankarna till den iriske Manandán (i senare tradition *Manannan*, ibland med patronymikon *mac Lir*), en av huvudgudarna, Tuatha Dé Danann. Han råder över gudarnas värld eller »den andra världen», en undanglidande form av tillvaro med svärfångade egenskaper och många namn (t.ex. *Tír Tairngire* 'det förlovade landet',

Tír na nÓg 'de ungas land', *Tír fo Thuinn* 'landet under vågen', *Emain Ablach* 'äpplenas Emain', som är ett paradisiskt örike; jfr Hesperidernas trädgård i den grekiska mytologin). Att detta är gudarnas hemvist står klart, mindre säkert verkar också lyckosamma avlidna äga tillträde.

Manandán far i sin stridsvagn över havet, som han har en särskild anknytning till — han uppfattas ibland som en havsgud. Hans vindsnabba häst, som springer lika lätt över land och hav, heter *Aonbharr* (av omstridd betydelse). Men han har också ett självnavigerande skepp, *Sguaba Tuinne* 'vågsveparen'. Även en av de andra höga gudarna, Lugh, har nyttjanderätt till samma färdmedel. Denne i sin tur företräder konstitutövning av olika slag och har dessutom en särskild relation till lag, eder och sanning (se t.ex. Spaan 1965, MacQuarrie 2004). Härigenom står han också i ett särskilt förhållande till det rättfärdiga kungadömet, som styrs av principerna om *fir flathemon* (se avsnitt 17.1.2, s. 577 ff. och 18.1.2, s. 637). Vi ser hur olika begreppsfamiljer kommer tillbaka i olika konstellationer i religion efter religion.

Den äldre forskningen sammanställde *Skíðblaðnir* med molnen (t.ex. Mogk 1891:322, Falk 1927:39), men senare har man uppfattat denna märkliga farkost som en mytologisering av ett kultskepp (Rosén 1919: 48 ff., de Vries 1957:178). Någon riktigt modern tolkning har veterligen inte presterats. Hur nära relationen till himlen och vindarna varit kan knappast avgöras, men de utomnordiska parallellerna understryker föreställningarna om gudomliga skepp som rör sig i ett obestämbart, ofta dimmigt, kontinuum mellan havet och luftlagren. Rökstenens himlaskepp sveper också in för förlig vind på ett naturligt sätt i ett sådant sammanhang. Vindarna som driver det är söner till de fyra väderstrecken, genom vilkas vinddörrar deras fem virvlande vindbröder i fyra uppsättningar själva sveper ut.

Väderstrecken har redan antydningssvis förts på tal i gåtan dessförinnan, när himlen kallas »ättvång». Här aktualiseras ordet *ätt* i betydelsen 'åttondel' (ofta av en cirkel), i det aktuella sammanhanget kanske med syftning på en indelning av himlen (dvs. himlens ekvator) med motsvarighet längs synranden. Varje ätt kan således också motsvara en sträcka längs horisonten (en åttondel av horisontens utsträckning) och har sin särskilda beteckning. Ännu i den fornnorska kungaspegeln (från ca 1200) spelar kunskap om dessa ting en framträdande roll, och det är förvånansvärt detaljerad information som lämnas (Jónsson 1920:21–28; jfr den astronomiska utredningen hos Geelmuyden 1920:102). I samma källa behandlas för övrigt vindarnas betydelse och egenskaper (fr.a. för köpmän och andra resenärer) i direkt anslutning till detta ställe, liksom solens rörelse över himlen.

En ny anspelning på ätten, nu i form av ordets homofona pendang, dvs. den med betydelsen 'släkt', uppstår då brödraparen sägs vara söner till de fyra bröder som associeras med väderstrecken. Hela den åsyftade delen av ätten, i två generationer, namnges därefter mot slutet av baksidans vertikala rader. Ätterspektivet är genomgående i inskriftens text, från far-son-relationen mellan Vamoðr och Varinn till det uttryckliga omnämnande av släkten i form av dativformen *sibi* på stenens ovansida. Alla namn på vindarna och deras fäder, de fyra vinddörrarnas väktare, förefaller vara meningsgivande. Detta är normalt fallet med mytiska namn men inte lika ofta med personnamn i den vanliga världen. Där har namnleder mestadels en mer konventionaliserad användning, i de germanska språken t.ex. i form av s.k. ditematiska namn, utan semantiska hänsyn sammansatta av två namnled hämtade ur en uppsättning gångbara förled respektive efterled (se t.ex. Gneuss [1991] 2000:51).

Olika släktled sammanhålls ofta enligt det gamla nordiska namnskicket genom allitteration eller upprepning av led som ingått i äldre släktingars namn enligt den s.k. variationsprincipen (ibland är det hela namn som upprepas, särskilt namn på bortgångna förfäder). Brödraskarorna uppvisar ingen obrottslig sådan princip, men de äldre bröderna *Raðulfr* och *Rogulfr/Ruggulfr* har allittererande namn, liksom *Haryðir* och *Häislar*, far och söner. Om **kunmuntar** skall utläsas *Kynmundar*, aktualiseras ätterspektivet även i detta namns förled (*kyn* 'släkt').

Den så långt sammanhållna fortlöpande länken med hänsyftningar till kontexten framåt och bakåt i inskriften, bryts synbarligen av den ohjälpligt skadade raden. Man kan säkert räkna med att även den har erbjudit liknande innehållsliga vilopunkter som texten i övrigt. Enligt tidigare argumentation fortsätter den med det sista parti som är ristat med vanliga kortkvistrunor, nämligen de tre (snedställda) horisontella raderna högt uppe (men inte allra överst) på baksidan. Där kan det ändå hävdas att ätterspektivet fullföljs. En ättling (**niþ[i]r**) omtalas, och denne beskrivs som ständigt på nytt född, vilket stämmer med solen så länge denna följer det öde den tilldelats.

När solen kommer tillbaka, viker natten och mörkret. Det frågas vem ättlingen (solen) dränker (med sitt ljus), och det är just mörkret(s jätte). Om nattens (eller mörkets) demoner talar Vedahymnerna utförligt, och soluppgången gömmer eller driver iväg det svarta monstret. Jätten, som förmörkar himlen, nämns också uttryckligt i inledningen till den tredje och sista raden i detta parti av Rökinskriften. Orden för 'dränka' och 'jätte' är de enda i den för övrigt krypterade sekvensen som står i klartext. Det framhålls — också i klartext — omedelbart efter dessa båda ord att det är fråga om just klartext, båda gångerna i identiska ordalag,

en utmanande deklaration redan första gången, ännu mer ostentativ den andra. Mot slutet av detta stycke är större delen av den vikingatida 16-typiga futharken insmugen i texten, med tecknens inbördes ordningsföljd intakt. Den sista halva raden är avfattad i ännu ett chiffer, som tydligt uteslutande syftar till att framställa de återstående tecknen i futharken, i sig en mäktig avslutning på partiet.

Därefter följer enligt tidigare argumentation (men redan då med frågetecken i kanten för läsordningen) de båda raderna med modifierade äldre runor. I denna sekvens återfinns möjligen hela den 24-typiga runraden listigt infogad i själva texten, liksom den 16-typiga är gömd i föregående avsnitt. I likhet med det förra partiet inleds även detta med **sakumukmini** fast nu i formen *sagwmogmeni* och med *pad* tillfogat. Det faktum att formeln således lyder *sagwmogmenipad* och förskjutningschiffret inleds med enbart **sakumukmini** underbygger antagandet att Cd1–2 skall läsas före de tre raderna Cb–Cc. I så fall skulle man få en första förekomst av formeln **sakumukminipat** i den första gåtan, följd av varianten **patsakum** + ordningstal tre gånger i följd. Därefter får man en omstart på baksidan med *sagwmogmenipad*, varefter endast **sakumukmini** följer (i förskjutningschiffer) och samma formel avslutar på sista smalsidan. Härigenom skulle viss symmetri skapas (TABELL 5, s. 630).

Det som efterfrågas på raderna Cd1–2 är någon som gyllene (el. ständigt gul el. gulaktig) blev gäldad på ett mindre smickrande sätt som ett offer för en hustru. Den det gäller bör vara samme ättling som just omtalats (men genusförhållandena är inte alldeles entydiga; se avsnitt 20.2.2, s. 747 f.). Om denne ättling är solen, har alltså himmelsguden offrat sin son för en (sin?) hustrus skull. Hustrun är jorden.

Kommentaren om att detta inte skulle vara alldeles hedersamt (för solen) härrör av allt att döma från kvinnors juridiska status under vikingatiden. Kvinnor stod utanför den juridiska institution som kallades *mansbot* och betingade därför inte något specificerbart värde i juridiska termer. I Gutalagen finner man beteckningen *vereldi*, i Hälsingelagen *verold*, *mangæld* osv. Fornengelskan känner uttryck som *wergeld*, *wergild*, *weregeld*, *weregild* m.m. för samma företeelse, foriniriskan *éreic* och kymriskan *galanas*. Det riktigt intressanta är kanske att så många av dessa uttryck återspeglar en form av ordet *gäld*, som i sin tur har med verbet *gälda* att göra (fsv. *giælda*, fvn. *gialda*), nämnt på rad Cd2.

Mansbot erlades enligt medeltidslagarna vid dråp och utgick i en storleksordning som stod i proportion till den dräptes börd och samhällsställning. Principerna omfattade endast fria män, och skillnaderna i juridiskt värde kunde vara betydliga. Betalning (böter) kom att i tilltagande

grad ersätta blodshämnd men betraktades länge som en mindre ärofull form av uppgörelse. Detta antyds av en passus i Gutalagen § 14 r. 10: *oc veri mandr o schemdr* 'och vare [han, den omtalade] oskämnd man' (enl. Schlyter 1852:29). Det sägs att mansbot skall erbjudas tre gånger med årslånga mellanrum, men accepterar målsäganden redan första gången är det inte honom till vanära. Detta är således innebörden i Gutalagens kommentar. Denna är ett utslag av den påbörjade avvecklingen av blodshämnd som juridisk princip. Efterhand blev böter den normala påföljden vid dråp. Det är orimligt att någon vanära skall falla på den som följer lagen.

Om motsvarande utveckling på engelskt håll (där ju kristendomen infördes betydligt tidigare) skriver Wormald ([1991] 2000:11):

three seventh-century [law] codes were issued by Kentish kings, and that of King Ine of Wessex (c. 690) is preserved as an appendix to the laws of Alfred. These texts show a stratified society, where nobles and slaves both feature prominently, but whose central figure is simply 'free'. Noble blood cost proportionately more than a free man's: up to six times more in Ine's Wessex. A slave had no wergeld as such, [---] The point of such a stress on compensation is that early Anglo-Saxon 'law and order' derived from blood-feud.

Formuleringen i Gutalagen har alltså sin upprinnelse i den tidigare föreställningen att det skulle vara lätt förnedrande att ta emot mansbot jämfört med att utkräva hämnd. Så var det före kristendomens införande (och lagarnas redigering och nedtecknande). Det var mycket som kunde bli vanhedrande i samband med erläggande av mansbot också, t.ex. att den erbjudna summan sattes för lågt. Kommentaren i Rökenskriften (i dess föreslagna lydelse) skulle med andra ord kunna böttna i det faktum att kvinnan ursprungligen stod utanför systemet med mansbot, både som erläggare och som mottagare av sådan. Tanken skulle då vara att det var mindre ärofullt att offras för en kvinnas skull, eftersom hon inte kunde avkrävas mansbot i utbyte. Då förblev den döde formellt ogäldad, därav kommentaren *at gā* 'till smälek' och beskrivningen av omständigheterna (*goldin at kwānar hūsli*).

Att kvinnor stod utanför systemet med mansbot innebar varken att de var rättslösa eller föraktade i största allmänhet. Tvärtom var det nidingsdåd (särskilt föraktligt brott) att döda en kvinna. Sådana brott uppräknas i Äldre Västgötalagen. Kvinnor hade fri lejd, även när deras män låg i fejd. Så här står det (Wiktorsson 2011 II:54):

Dræper · ȝ [= maþer] · kono · þæt ær ni||þingsværk alt · hun · a e friþ til mot ok til mæssu al||drigh æru sva mykil uighi mællum mannæ ·

Nidingsdåd kunde inte gottgöras genom några böter — de betraktades som »urbotamål» (brott som inte kan sonas). Gärningsmannen dömdes fredlös, ställdes utanför samhällets gemenskap och blev var mans villebråd, en niding. Allt hopp om upprättelse var förspillt.

All bot är i och för sig otänkbar om det är himmelsguden själv som beordrar offret. Vi får således ännu en påminnelse om att solen redan i andra gåtan på framsidan hävdas dö berömd (*mērr*) och betraktas som varande skuldfri (*ān ofsakar*). Den ättling (*nīp[i]r*) som nämns på rad Ab1–2 måste alltså offras för ett ändamål som anses högre än om det var för en enda kvinnas skull (*[a]t kwānar hūsli*). Detta högre ändamål består i själva världsordningens upprätthållande. Det är himmelsguden som offrar sin egen son eller ättling för moder Jord — de är alla underställda världsordningens lagar. På samma sätt har Varinn fått släppa sin son ifrån sig som ett offer för högre makters outgrundliga vilja. Men såväl far som son förblir *mandr o schemdr* även i det här fallet. Om Vamoðr framhålls detta emfatiskt, men därmed också om Varinn. De är givetvis också alla underställda den oförutsägbara världsordningen, och Vamoðr är följaktligen *fæigr* precis som solen. Deras öde drabbar dem utan deras egen förskyllan, alldeles som den kosmiske faderns och sonens.

När man åter begrundar saken, kan man verkligen fråga sig om vi hittills har träffat rätt med läsordningen med hjälp av kriteriet »ökande svårighetsgrad». Orsaken till att partiet Cb–Cc valdes före Cd1–2 var främst det faktum att Cb–Cc bibehåller användningen av den 16-typiga runradens tecken. Däremot införs samtidigt ett regelrätt chiffer. På raderna Cd1–2 används andra tecken än de 16-typiga runorna, men det är inget särskilt svårlöst chiffer som resulterar sedan man väl upptäckt teckenbytet. Den 24-typiga futharkens runor tycks alla kunna återfinnas i texten (med vissa manipulationer), men inte i rätt ordning enligt den futharken. Däremot återger Cb2 och Cc den 16-typiga runraden dold i texten med fullständigt korrekt teckenföljd utan mellankommande avbrott för andra tecken. Det är den futharken som är Varins normala.

Man kan diskutera vad som är mest avancerat, men sammantaget verkar träffsäkerheten bättre i avsnittet Cb–Cc än i Cd1–2, vad runradens ordning angår. Innehållsmässigt kan man konstatera att det kanske är lättare att urskilja en progression från Cd1–2 till Cb–Cc än omvänt. Cb-partiet avslutas med en besvärjelse, som så långt kan anses kulminera med Cc, medan inledningen på partiet uppehåller sig kring samma kosmiska förhållanden som dem vi möter i Cd1–2 — och som helt upptar dessa rader. Den pånyttfödde ättlingen kan betraktas som en förklaring till den gåtliknande presentationen av vederbörande som en hustrus

offer, och hans metamorfos från offer till att bli jättens baneman är strängt taget en kraftfull klimax, endast överträffad av uttalandet av den oförliknelige guden Tors namn på sista smalsidan (D). Kanske lutar det därför ändå mest åt att Cd1–2 skall läsas före Cb–Cc.

Vad som därefter kommer före det andra, kunde vi vid vår tidigare granskning inte avgöra. Egentligen infinner sig denna osäkerhet redan i valet mellan de båda raderna med den äldre runraden och de tre horisontella raderna med förskjutningschiffer upptill på baksidan, som vi just konstaterat. När baksidans vertikala del slutar med den skadade raden, finns det inget i det grafiska arrangemanget som tydligt indikerar var fortsättningen skall sökas. Möjligen har den skadade raden innehållit en sådan hänvisning, men den kan nu inte under några omständigheter åter-skapas. Man kan alltid åberopa stigande grad av komplexitet i riktning mot allt svårare chiffer, men vilket som är enklast — och således inleder sekvensen — är en bedömningsfråga.

Avgörande för vårt tidigare ställningstagande var som sagt att samma runrad bibehålls om förskjutningschiffret kommer först. Det är bara införandet av själva chiffret som innebär ökad komplexitetsgrad. Man kan också se övergången från den skadade radens slut till de tre horisontella raderna som en möjlig läsordning. Med de vertikala radernas avslutning har ett längre textfält (med 16-typiga runor i klartext) fullbordats, man tar en ny överblick över baksidan och finner då en fortsättning med 16-typiga runor i fältet Cb. I så fall kan man uppfatta odalrunorna på den avslutande tredje raden (fält Cc) som en hänvisning till de båda raderna med 24-typig futhark.

Det var så resonemanget gick tidigare här ovan. Men inget hindrar att man från den skadade radens slut återgår till stenens nedre kant, som om en ny vertikal rad skulle påbörjas. Men där är stenytnan slut mot höger (där en ny vertikal rad annars hade kunnat väntas). Dock börjar den uppochnedvända raden (Cd1) just vid den aktuella punkten och inleder de båda raderna med särskild skrift. Den första av dessa skall då också läsas från höger till vänster, något som signaleras genom att raden stupställts. Där den andra av dessa båda rader slutar, befinner man sig helt intill början på den första horisontella raden (Cb1). Detta är exempelvis Wesséns (och många andras) läsordning. Den har som vi sett mycket som talar för sig även inom nytolkningens ram.

Grafiskt-layoutmässigt kan man möjligen hävda att denna läsordning rentav är naturligare än den andra. Vad man förlorar är kontinuiteten i den 16-typiga futharkens utnyttjande. Men det är kanske mest en smak-sak vad som kan anses vara den största komplikationen: övergång från ett skriftsystem till ett snarlikt eller byte till (lätt) kodad text från klar-

text (vilket även rad Cd1–2 trots allt kan klassas som, med modifierat teckensystem). Man skall lägga märke till att teckensystemet egentligen bara medför utbyte av vissa tecken, inte alla och inte av införandet av helt nya grundläggande ortografiska principer. Det är ju inte ett genuint 24-typigt system som tillämpas. Det är också lättare att urskilja en klar innehållslig progression med denna ordning. Texten efter åminnelseformeln gäller oavbrutet solens vedermödor i olika avseenden: kampen med månen, undergången på kvällen, det upprepade forslandet över himlahavet med vindarna som hot och ständiga följeslagare.

Om de båda speciella raderna därefter följer, fungerar de som ett slags sammanfattning, en pendang till strofen som på liknande sätt inramar, sammanfattar och kommenterar framsidan, vad placeringen på sidan beträffar med ett snarlikt arrangemang (horisontellt och vertikalt). Liksom solen i strofen presenteras i all sin prakt på sitt skepp, konstateras det nu att den måste offras för världsordningens (och inte minst jordens) skull, vilket antytts redan i den andra gåtan. I raderna med förskjutningschiffer följer då den hoppfulla fortsättningen. Den återfödde solsonen vänder tillbaka. Man kan till och med här se en förlängd parallell med strofen, om strofens **þurmuþi** skall uppfattas som *þörmōði* 'den som Tor vredgade'. Morgonens ljus dränker jätten, som inget har att sätta emot — han förgås i soluppgången som alla troll. Det är himlasonen, till sinnet lik sin far, som ombesörjer detta genom att trofast följa världsordningen.

Texten utformas här till ett slags besvärjelse. När passagen utmynnar i att den 16-typiga runradens tecken i rätt ordning återges som ett underliggande budskap, blir detta så långt en näst intill explosiv kulmen. Genom att teckenordningen är intakt, kan nog denna uppräkningsanses överträffa det tidigare försöket att i någon form få med alla den äldre radens tjugofyra tecken — i den ordning de råkar hamna. Men båda teckenraderna har det gemensamt att de i sig rymmer nyckeln till skrivna texter, ett oöverträffat maktmedel.

20.1.3. Magisk och mystisk avslutning

Både krysschiffren upptill och åkallan av Tor på sista smalsidan är fullt tänkbara avslutningar. Möjligen är det inte alldeles nödvändigt att träffa ett avgörande. Själva svävningen kan i sig vara en finess som binder ihop slutet till en helhet. Balansakten förs till sin yttersta konsekvens. Runmästarens uppmärksamhet på mediets särskilda dimensioner lyfter ut denna text ur vad vi betraktar som normala texters regelbok. Krysschiffren anknyter till den mest närstående ytan, den med förskjutnings-

chiffer. Där utslungas ett hot mot mörkrets krafter, som i klartext nyss kallats **iatun**. Av de tre raderna är den sista vänd upp och ner. Förutom att de sexton runorna då kommer i svit (efter en oxplogssväng), slutar raden genom denna åtgärd närmare kryssschiffrens inledning. Det kan vara en eftersträvad effekt, särskilt som Cc annars skulle ha slutat alldeles intill den avslutande smalsidan D (vilket kanske i och för sig är en felläsning vad läsordningen beträffar).

I kryssschiffren poängteras nu att trollet (*ōl*) inte kan komma åt en släkt som iakttar sina heliga plikter. Ättens perspektiv anlades redan i baksidans första gåta och har därefter aktualiserats ytterligare några gånger. Strängt taget kretsar hela baksidans innehåll kring ätten. Först sker det antydningssvis, genom en ordvits, när ättvallen nämns (**ituāki/ættvangi** dat.sg.). Kenningen kan vara formulerad så med hänsyn både till att det är ätternas (= himmelsindelningens) vall och till att de fyra bröderna med sina totalt tjugo söner härskar där. Om ett av väderstrecken (söder) representeras av Kynmundr i den äldre brödragruppen, kan detta namn eventuellt tolkas som 'släktens beskyddare' (se avsnitt 13.3.2.4, s. 414 f.). Efter dessa inledande budskap talas det slutligen om en **nip[i]r**, som kommer som en befriare. Kryssschiffrens innehåll blir både en besvärjelse och en påminnelse om nödvändiga samband, nödvändiga med tanke på den världsordning som råder och skall råda.

Däriigenom rättfärdigas ytterligare det relativt frikostiga utrymme som lämnats åt vindbröderna och deras fäder. Om de dels driver solens skepp (samtidigt som de utgör ett hot mot det), dels förväntas föra den döde sonen till den andra världen, ger redan det underlag för en huvudroll i sammanhanget. Kan *ættvangr* också anspela på släktens gravfält i anslutning till släktgården? Frågan är omöjlig att besvara, men tänkvärd. Partiet bygger upp resonemanget kring släktens betydelse. Kanske skall man allvarligt överväga än en gång om inte namnet *Kynmundr* är det som ligger bakom runföljden **kunmuntar** på den sista läsbara vertikala raden på stenens baksida. Det sägs där att **kunmuntar fim** var **airnar synir**, vilket kan utläsas som *Kynmundar fimm, Æirnar synir*.

Här kan *kyn* avse 'släkt', speciellt om alla namn skall ges en innebörd (jfr om ditematiska namn i avsnitt 20.1.2, s. 725, vilka normalt inte är meningsgivande i den senare traditionen). I sammansatta personnamn är *mundr* i den äldre nordiskan ett vanligt sista led. Som Assar Janzén utrett (1947:109), bör grundbetydelsen i sådana sammanhang vara 'beskydd'. Om *Kynmundr* sålunda uttolkas efter bokstaven (som de andra namnen), vilket nyskapade namn på tillfälliga gudar (i Useners mening; se Usener 1896) skall, blir betydelsen följdriktigt 'släktens beskyddare'. Vidare är sönerna *Æirnar synir*. Ett namn *Æirn(n)* (< **airnar*) bör

kunna vara avlett från ett verb som motsvarar fvn. *eira* 'skona', 'vara tjänlig el. behaglig'. Då skulle de bröder som bär namnet *Valki* vara 'kringirrande', namnet *Hræiðulfr* avser 'den som river upp boet', *Hāgīsl* kan stå för 'käppgissel'. I det sällskapet kan 'stridshand' (för *Gunnmundr*) onekligen tyckas passa bättre än 'släktbeskyddare' (för *Kynmundr*), men då skall även fädernas betydelse betänkas.

Om *Rāpulfr* pekar mot norr, *Rōgulfr* mot väster (?) och *Hārȳðir* mot öster, bör *Æirn(n)* vara förknippad med söder. Detta är det mest behagliga väderstrecket, det där solen mest uppehåller sig. Då kanske även sönerna kan ha någon mera odelat positiv funktion. Kan de vara »släktens beskyddare»? Varinn utövar magi. Han försöker manipulera tillvaron i en svår krissituation. På flera ställen låter han själva språket gå hans ärenden långt utöver vad som krävs för att formulera en minneskrift över sonen. Kan han här rentav ha laborerat medvetet med de båda möjliga redovisade uttolkningarna av runföljden **kunmuntar**? Bröderna är *Gunnmundar* ihop med sina övriga kusiner, när de sveper fram tillsammans genom luften, men kanske kan de också bli sin något mildare fars (*Æirs*) söner och hålla en skyddande hand över släkten. Detta kan helt enkelt inte avgöras. Man drar sig till minnes Rudras dubbla natur — han är den förgörande åskans och stormvindens gud men också en medicingud (avsnitt 16.1.3, s. 529 och 19.1.2.7, s. 682 f.). Även hans virvelvindar till söner, *Marutas*, har liknande motsägelsefulla drag (avsnitt 16.1.3, s. 530).

Nu utmynnar under alla omständigheter hela inskriften å ena sidan i en reflexion om ätten, å den andra i uttalandet av dundergudens namn, uttryckt i ett kraftfullt chiffer (på sista smalsidan). Denne gud är upprätthållaren av världsordningen framför alla andra. Han reducerar oförtröttligt jättarnas antal, och han håller ett öga på den hotande Midgårdsormen, liksom *Indras* allt överskuggande uppgift är att bekämpa draken *Vrtra*. När *Tors* namn (i vokativ) blir allt som upptar det sista minnet, innebär detta en förtätning som knappast går att överträffa. En direkt hänvändelse till *Tor* är svaret på alla de antydningar som man kanske ändå kan tala om, och guden garanterar den sanning (jfr ved. *satya*) som bor i kryssschiffrens uttalande.

Himlagudens son, solen, har haft ett avgörande inflytande över inskriftens innehåll alltifrån första gåtan. I den *fornyrðislag*-strof som beskriver honom på sitt skepp nästan mitt i inskriften nämns den mäktigaste gudens namn (indirekt) första gången, när solen får beteckningen **hin þurmuþi**, dvs. *hinn þörmōði* 'den Torsinnade', 'den med ett sinne som *Tor*' eller kanske 'den som *Tor* vredgade'. Inget säger att solen i den hedniska tron skall vara en mild Kristustyp (även om han stundtals

är ett offer). Den parallellen må höra hemma i Esaias Tegnér's *Frithiofs saga* (jfr dikt XXIV. »Försoningen»), men den har ingen hemortsrätt i den genuina fornnordiska tron. Solen framställs på sitt skepp (i strofen) med heroisk framtoning, och när han får beteckningen **hin þurmuþi** påminns vi om hans gudomliga släktskap. Sådan far, sådan son.

Man kan tänka sig att beteckningen avser »den nitälskande guden», en gud som likt den gammaltestamentlige Jahve älskar sina barn med stränghet och viss misstänksamhet, till och med vrede, i synnerhet mot dem som inte hyllar honom vederbörligt. Ord som *nitisk* och *nitälskan* har införts som lån från tyskan i Nya testamentet 1526 och i den kompletta bibeln 1541 (jfr mlt. och mht. *nit*, fht. *nid* 'illvilja', 'hat', 'avund'). En liknande gudomlig attityd har vi mött upprepade gånger i Veda-hymnerna. Även det vi vet om Tor är förenligt med den framtoningen. Det är lätt att känna viss fruktan (*uggr*) inför en sådan gud.

När Rökstensinskriften utmynnar i vad som verkar vara en åkallan riktad till Tor, kan denna ha en sådan funktion som en liknande avslutning på en del andra hedniska runstenar bör ha haft. Den västgötska Velandastenen (Vg 150) avslutas med formeln **þur uiki**, dvs. *þórr wígi* 'Tor vige'. En längre variant uppvisar DR 209 Glavendrupstenen, som bär Danmarks längsta inskrift och såtillvida är ett slags dansk motsvarighet till Rökstenen. B-sidan avslutas med **þur i uiki i þasi i runar**, dvs. *þórr wígi þæssi runar* 'Tor vige dessa runor'. Det finns fler exempel av samma slag, t.ex. den tyvärr skadade fynska Sønder Kirkebystenens **þur : uik[i : r]unar**. I detta fall är formeln ristad med s.k. samstavrunor — de olika runornas bistavar utgår från en lång gemensam linje, som fungerar som huvudstav för alla runorna. En annan variant av formeln, med annat verbkomplement, återfinns i den jylländska Virringstenens slutord:

þur : uiki : þisi : kuml

'Tor må viga detta minnesmärke!'

Det finns också andra formler med avvikande lydelse men med samma funktion: att vara ett skydd för monumenten (efter vad man har antagit; se Moltke 1976:132 f.). Några olika finner man bredvid varandra på den danska hedniska Gørlevstenen. Denna har en ganska kort åminnelseformel av vanlig typ (på första raden; jfr avsnitt 21.2.1, s. 792 ff., 21.3.1, s. 821):

Sida A **þiaupui : risþi : stin þānsi : aft uþinkaur : ||**
 fuþärkhniastbmlr : niut ual kums :

Sida B þmkiiissstttiilll (‡) iak sata ru -- ri(t) ||
 kuni armutr kru(b) - - - - -

Åminnelseformeln tycks lyda (jfr Moltke 1976:125): *Þiððwī rēsþi stēn þannsi aft Ōðinkaur* 'Tjodvi reste denna sten efter Odinkaur'. På A-sidans andra rad följer den 16-typiga futharken i dess långkvistiga version, som säkert här har magisk funktion (jfr Rökstenen samt ovan s. 690, den tredje formeltypen hos Faraone 1991:5).

Det som följer därefter har uttolkats som en uppmaning med lydelsen 'Njut väl av minnesmärket!', riktad till den avlidne (Moltke 1976:132). B-sidan börjar med en mystifierande formel: *þmkiiissstttiilll*. Den skall uttydas som att de tre gånger vardera upprepade identiska tecknen skall bilda ett ord med *þ*, *m* och *k* som inledande tecken, dvs. *þistil*, *mistil*, *kistil*. Detta betyder 'tistel', 'mistel' och '(liten) kista', 'låda', men den djupare innebörden i denna ramsa är okänd (Moltke 1976:133 f.; se äv. McKinnell et al. 2004:134–140). Formeln som sådan är emellertid väl belagd (bl.a. på Ög 181 Ledbergsstenen), och den allmänna funktionen verkar vara klar.

Formeln tycks ha ett avvärjande syfte av något slag (för monumentets del) och riktas mot förgörande krafter. Buslas trollsång (Buslubøen) i Bósa saga ok Herrauðs avslutas med den s.k. Syrpuvers (*syropa* kan ha många betydelser, bl.a. 'trollpacka'), som är så kraftfull att den bara antyds i sagan. Den får inte kvädas efter solnedgången. Men den avslutas med en uppmaning att tyda runsekvensen

r. a. þ. k. m. u. iiiiii sssss : ttttt ; iiiiii ; lllll

Vi känner igen *þistill*, *kistill*, *mistill*. Härtill kommer *ristill*, *eistill* (**aistill** med runor), *vistill*. I dessa fall är utläsningen inte lika säker. Fvn. *ristill* betyder i och för sig 'plogbill', men det har också historiskt betecknat olika sjukdomar. I nutida isländska avser *ristill* 'tjocktarm', men den betydelsen är inte belagd före 1600-talet (Blöndal Magnússon 1989:766, s.v. *ristill*). Även en betydelse 'energisk kvinna', som mest används poetiskt, är känd (härledningen i övrigt är okänd). Vilken av dessa betydelser (om någon) som kommer i fråga i besvärjelsen är ovisst, kanske ovidkommande. Det är inte säkert att de enskilda ordens betydelse är avgörande utan själva den partiella identiteten, det faktum att flera ord (nästan) rimmor, är kanske hela poängen.

Vidare kan *eistill* (om det är så man skall utläsa ordet — **a**-runan står i så fall för första komponenten av diftongen *æi*, precis som i Rökin-skriften) antagligen sammanställas med *eista* 'testikel' och kanske dess-

utom associeras med *eitill* 'körtel' (de båda sistnämnda orden är i sin tur etymologiskt besläktade med varandra). Då antar vi åter att ordens betydelse är viktig. Vad *vistill* avser här kan knappast avgöras. Det *vist* man naturligen associerar till har med *vera* 'vara' att göra och brukar beteckna någon form av uppehåll eller uppehälle. En betydelse 'föda', 'mat' kan vara aktuell (jfr *ristill*). Även om ordens exakta innebörd i varje enskilt fall inte längre kan bestämmas, är funktionen tydlig. Det är den likartade uttrycksformen som verkar vara avgörande. Formeln ger prov på ett slags metaspråklig ekvilibristik, och själva uttalandet eller nedskrivandet av denna räcka har burit på en viss kraft, i synnerhet när inledningstecknens ordning manipulerats.

Vad Rökstenen beträffar vore naturligtvis det allra mest tilltalande att låta smalsidan med kvistrunorna bli den allra sista slutklämmen. Grafiskt visar den en kulmen, såtillvida som runmästaren här excellerar i olika chiffer. Då skulle också den utfärdade besvärjelsen närmast understrykas, genom att den högste guden, som Varinn förlitar sig på, åberopas som motkraft till det odjur som besvärjs. Tor är det ultimata svaret på hotet. Samtidigt är han adressat för apostroferingen (i vokativ).

Gørlevinskriftens fortsättning består också av en återkommande utsaga: 'Jag satte runorna rätt'. Betyganden om att man gjort rätt i samband med runristning förekommer då och då. Korrektheten är uppenbarligen viktig. Självklart är förståelsen av texten beroende av att allt är rätt, men det krävs också en särskilt insatt motpart. *Raði drængr þar rynn se* 'må den man råda (= tyda) som är runkunnig', manar runmästaren Balle på Ågerstastenen (U 729), och på Fyrbyblocket i Södermanland (Sö 56) sägs de två stenresande bröderna Hasten och Holmsten, söner till Frösten, vara de runkunnigaste bland män (Jansson 1963:138).

På samma sätt föregås Buslas formel av själva avslutningen på Syrpuvers, som lyder (Guðni Jónsson 1950:295):

*getr þú eigi ráðit,
svá at mér rétt þykki,
þá skulu þik hundar
í hel gnaga,
en sál þín
sökki í víti.*

'kan du inte tyda, så att jag tycker att det är rätt, då skall hundar gnaga ihjäl dig och din själ sjunka ner i helvetet.'

De sörmländska bröderna har emellertid också åstadkommit en strof i *fornyrðislag*, så de var även förfarna i diktkonsten, åtminstone i lika mån som Varinn, att döma av den kvarlåtenskap i diktform som de båda

bröderna å ena sidan och han å den andra efterlämnat på var sin sten. Sådana formler som de nämnda har uppenbarligen ingått i runmästarnas repertoar. Något liknande bör ha gällt även för diktarna — de har haft en uppsättning formler att ta till.

En nordisk skald eller runmästare är på sitt sätt fullt jämförbar med det forna Irlands *fili* och den vediske *ṛṣi* eller *kavī* som ansvarar för den vediska hymndiktningen. Likvärdiga kolleger till dessa skymtar även i andra kulturer. I Rgveda 1.35:6 sägs det uttryckligen om diktaren: *ihá bravītu yá u tác cīketat* 'låt honom som kan förstå detta säga det här' (jfr *rāḍi sá er kann* 'må den tyda som kan' osv.). Diktarna vänder sig till gudarna med en bön att få se det de anger, och innebörden svävar då mellan att de skall se som i en syn och att de skall inse, dvs. förstå vad det betyder. I kraft av sin särskilda status, som de ofta åberopar, hoppas de få uppenbara annars fördolda hemligheter — och få dessa uppenbarade för sig.

Åminnelseformeln inleds med en proposition i påståendeform: *Aft Vamoð standa runar þar* 'Efter Vamoð står dessa runor'. Som vi sett har *runar* av allt att döma en betydelse som spänner över ett fält från 'skrivtecken' till 'hemligheter'. Vad man än inläser här utgör den inledande raden en metaspråklig kommentar: den handlar om eller påannonserar den text varav den är en del. På så sätt fungerar den som ett slags rubrik eller ingress till inskriften som helhet. Ordet *runar* syftar på de »*fornir stafr*» som gåtorna gäller. Det är innehållet i dessa, de kosmiska hemligheter de aktualiserar, som bildar den text som följer. Det är dessa som »står efter Vamoð». Gränsen mellan meddelande och medium blir utsuddad. Den inledande satsen fungerar med andra ord som en första nyckel till förståelsen av textens innebörd.

Läsningen av *runar* som 'hemlighet' kommer mycket närmare en tolkning av **ukmini** (*uggminni* eller *ōgminni*) som 'vördnadsbjudande forntidsminne' än vad som omedelbart framgår av respektive parafraser. Egentligen kan man se *runar* som en liknande nyckel som de övriga vi talat om i detta avsnitt. Ordet *runar* pekar då fram emot det flera gånger upprepade **ukmini**, kanske som medveten förståelsehjälp om ordet är en tillfällig bildning myntad just i detta sammanhang. Även om gudarna älskar det dunkla, skall nog fler än gudarna helst kunna ta sig igenom texten, om inte annat för att vidimera att Varinn satt runorna rätt.

Framför allt skall det viktigaste syftet med inskriften uppnås: den skall säkerställa att makterna åter är på Varins och hans flocks sida. Inskriften kulminerar i raffinerade, språkligt relaterade, konststycken.

Med deras hjälp skall makternas bistånd frambesvärjas. Dit hör demonstrationen av flera sorters chiffer, samspel mellan chiffer och klartext, rena besvärjelser (huvudsakligen kodade) samt uppräknings av själva det använda skriftsystemets teckenrad. Allt detta bildar avslutning. Då kan ingressens *runar* uppfattas som en påannonsering av de *fornir stafir* som bildar huvuddelen av texten, dvs. *runar* i den abstrakta (äldsta?) betydelsen, men också som de konkreta skrivtecken vilka sist och slutligen är det som förmedlar kunskapen om dessa hemligheter.

20.2. De prövade hypoteserna

Den röda tråden i hela inskriften har nu skärskådats och följts från början till slut än en gång. Det var för att urskilja den som de inledande hypoteserna formulerades. Då är vi följdriktigt tillbaka vid dessa. De hade denna lydelse (avsnitt 10.3, s. 311):

- Hypotes (1): Rökstensinskriften rör sig helt i den metafysiska världen.
- Hypotes (2): Rökstenen handlar om världsordningen och allmänt kosmiska ting samt människans roll i dessa sammanhang (aktualiserat genom sonen Vamoðs död).
- Hypotes (3): Sublim kunskap möjliggör kommunikationen med världsordningens makter.
- Hypotes (4): Sonens död har rubbat världsordningen, som måste återställas.
- Hypotes (5): Varins maktdemonstration för att åstadkomma detta får sin särskilda kraft genom formuleringar i gåtform — gåtan är lösningen.

Här närmast företas en granskning av hypoteserna i syfte att pröva deras giltighet. Samtidigt lämnas kommentarer till en del punkter som inte strikt nämns i dem men som relaterar till dem.

De utblickar som gjorts i det föregående har knappast tillfört något som föranleder någon revision av åminnelseformeln. Den har redan från början varit tämligen problemfri, vad läsningen och den ytliga förståelsen beträffar. I den mån den behövt tillfogade anmärkningar, har dessa särskilt framförts i avsnitt 10.1 och tidigare kritiskt hållna partier. Framför allt är det ordvalet i frasen *aft fæigian sunu* som är avgörande för den nytolkning som presenterats och nu med många ord utretts. Till skillnad från hur det är med åminnelseformeln finns det några punkter som fort-

farande behöver kommenteras i huvuddelen av inskriften, den text som Wessén kallar den episka delen. Dessa påpekanden kan infogas i själva hypotesprövningen, som här följer.

Ingen kan undgå att vid umgänget med Rökstensinskriften slås av dess sammansatta och undflyende karaktär. Detta är nästan det allra första intryck man får, understruket av det faktum att man tycker sig förstå långa sekvenser, andra inte. Det man begriper verkar tyda på att man verkligen lyckats tyda själva runskriften och i stort sett uppfattat de enskilda orden rätt. De språkliga strängar som resulterar är också mestadels välformade med hänsyn till grammatiska regler o.d. Ändå är det svårt att finna ett övergripande tema eller en narrativ gång i framställningen, så att texten med automatik får sammanhang (som text). Det man tycker sig uppfatta förblir rapsodiskt och märkligt. Förståelsen inskränker sig till starkt avgränsade avsnitt och förutsätter en »handling» som är synnerligen förbryllande, om den över huvud taget går att urskilja mer än i spridda brottstycken.

Allt detta får något av en förklaring om man antar att utsagorna på stenen är formulerade som gåtor, verkliga gåtor, inte enbart gåtfulla uttalanden. Observera att textens gåtfullhet blir mindre förbryllande om man räknar med verkliga gåtor än om det endast skulle vara fråga om okontrollerbara anspelningar. När det gäller en majoritet av de olika partierna på stenens olika ristade sidor, menar jag det vara ställt utom allt tvivel att det rör sig om gåtor. Detta framgår i första hand av några särskilt tydliga fall, där formuleringarna innehåller element som är typiska för gåtor (se t.ex. Aarne 1918–1920, Taylor 1948, Maranda 1971). Eftersom det finns fall som innehåller en klarlagd och odiskutabel utsaga (med de nämnda dragen) och som dessutom kan erbjudas en lösning, dvs. en uttolkning såsom det anstår en gåta (t.ex. den första, den om solen och månen), kan man misstänka att det finns fler riktiga gåtor infogade i Rökstens text.

Därmed har vi redan kommit in på gåtorna, som nämns i den femte hypotesen. Det stipuleras där att gåtbegreppet ger nyckeln till lösningen på den märkliga texten i så måtto som de förbryllande formuleringarna får sin förklaring: de är så underliga som de är just därför att de är gåtor, delvis medvetet vilseledande. Hela DEL 3 kan ses som en hypotesprövning, som en undersökning av hur långt hypoteserna leder mot en lösning av problemen. Men den grundläggande hypotesen är alltså att vi håller på med gåtlösning.

Det är nu dags att granska utfallet av prövningen. Eftersom den femte och sista hypotesen kan sägas vara den överordnade, måste vi föregripa den såtillvida som vi konstaterar redan här att det har varit en förutsätt-

ning för hela DEL 3 (med min nytolkning) att Rökstensinskriften till större delen utgörs av gåtor. Om det skulle visa sig — vilket jag starkt betvivlar — att den idéen i längden är omöjlig att upprätthålla, faller naturligtvis hela min tolkning. Men tills vidare finns det för alla som förnekar giltigheten hos denna grundtanke en mängd svårigheter att ta ställning till, vilka helt faller bort om texten betraktas som en serie gåtor.

De just antydda svårigheterna har beskrivits i DEL 1–2, särskilt den andra delen. Låt oss nu hastigt återvända till de fem hypoteserna, en och en, och kommentera de slutsatser som dragits.

20.2.1. Hypotes (1)

Hypotesens lydelse var: Rökstensinskriften rör sig helt i den metafysiska världen.

Den första hypotesen formulerades med utgångspunkt i den övergripande förutsättningen att stenen står rest över en avliden och att då tankarna naturligt går till förhållanden som rör dödsproblematiken och de över-sinnliga frågorna. Dessa förutsätts på goda grunder vara allmänmänskliga. Föreställningar om döden utgör ett markant inslag i alla religioner och styr mycket av det religiösa beteendet (i form av riter och kult).

Paradoxalt nog har nytolkningen eliminerat åtskilliga mytiska och halvmytiska namn jämte de postulerade figurer som enligt standardsynen skall ha burit dessa namn och kunnat återfinnas i texten. Dit hör först och främst den legendariske kungen Theoderik, men denne store härskare följs i sitt uttåg av en liten hird av hjältar, som utanför den tidigare rådande översättningen av Rökstenstexten är tämligen okända: släktens grundare Ingvaldr, en namnlös offrad eller offrande hustru, en mystisk hämnare Vilin, den spänstige helgedomsväktaren Sibbe samt ytterligare några som gjort kortare gästspel i enskilda forskares föreslagna berättelser eller spelat en roll för en viss tolkningslinje (bl.a. har några velat igenkänna en särskild ristarsignatur, namnet på den runspecialist som Varinn anlitat för det praktiska utförandet, i så fall gärna en Biari).

Kvar står i min tolkning — förutom huvudpersonerna Vamoðr och Varinn — guden Tor jämte fyra herrar som omtalas som bröder med vardera fem söner. Även dessa tjugofyra namnges uppenbarligen men bara med sammanlagt åtta namn, vilket är en påfallande mager utdelning på två dussin personer. Den enkla men samtidigt besynnerliga förklaringen är att alla bröder inom en kull delar ett och samma namn. Detta är ett arrangemang som sällan skådas utanför sagans eller mytens värld.

Efter att ha pläderat så envist mot (glömda) sagor och legender som jag har gjort kan det kanske verka överraskande att jag i så stor utsträckning har dragit fram paralleller från främmande mytologier och religioner. Men den situation som råder kring Rökstenens tillkomst skapar en naturlig grund för att snegla mot metafysiska föreställningar och begrepp, märk väl, inte mot för övrigt förbleknade sagor och legender utan välkända och väldokumenterade mytologiska berättelser.

Det framgår omedelbart av själva texten att en nära anhörig, en son, till stenresaren har dött. Det finns få händelser i livet som så obönhörligt väcker tankar på de stora eviga frågorna, livets oförutsägbarhet och förgänglighet, som dödsfall. Detta gäller i synnerhet när detta är helt oväntat eller mindre naturligt. På det viset uppfattade säkert vikingatidens föräldrar förlusten av vuxna barn med en lovande framtid (spädbarn kunde man självmant »sätta ut», t.ex. i barnbegränsande syfte).

Frågor som lätt inställer sig: Varför måste detta ske? Vad har jag gjort för att förtjäna det? Vad går allting ut på? Saknaden efter den bortgångne, känslan av uppgivenhet och katastrof — hur skall livet fortsätta efter detta? Trögt går det att röra tungan, säger Egill. Det är lätt att projicera sin egen olycka på hela mänskligheten och tillvaron. Undergångsstämningar — är det kanske världens slut som förestår? Tomhetskänslor och vilsenhet. Vare sig oron är personlig eller mera representativ, inkluderande större grupper, öppnar nära anförvantes bortgång lätt evighetsperspektiv eller skapar brustna förhoppningar om ett sådant.

Det är i det läget människan utvecklar mekanismer som hjälper henne att gå vidare. En del är högst privata strategier, medan andra är mer eller mindre institutionaliserade och ritualiserade. I vår egen omgivning är vi väl förtrogna med dem (eller får hjälp av begravningsbyrån att komma ihåg allt). Vilka man använde sig av under förkristen tid vet vi inte så mycket om. En text som kräver kunskap om sådant för att tolkas rätt blir ett problem för eftervärlden. Om Rökinskriften är en sådan text, är det mycket som faller på plats vad själva tolkningarna beträffar. Det är också lättare att i viss mån komma bakom orden än om vi är utlämnade åt helt okända, numera glömda, myter och sägner, vilkas innehåll bara känner de begränsningar som vår fantasi uppställer. Vi får en begränsning av spännvidden i tolkningsmöjligheterna. Skulle det verkligen vara så att Rökstenstexten anspelar på gamla, nu glömda, myter och sägner, kan vi nog också ge upp alla försök att med nu kända vetenskapliga metoder någonsin vinna förståelse för Rökstenens budskap.

Annorlunda är det om vi åtminstone kan dra fram goda paralleller. Detta är orsaken till att så mycket utrymme ägnats åt att påvisa liknande drag i texter tillkomna under jämförbara villkor inom andra religioner

och språksamhällen. Det är mycket som spelar in vid sådana bedömningar, men jag tycker att de flesta av dessa paralleller ändå är slående. Rökstensinskriftens rapsodiska karaktär är lättare att förena med den föreslagna tolkningslinjen än vad ett antagande om sagor och legender är; i det senare fallet väntar man sig en mera episk text. För särskilt episk är inte ens den del som Wessén uttryckligen kallar episk.

Med den nya tolkningen är det inte fråga om några anspelningar på okända berättelser utan tvärtom medvetet dunkla hänvisningar till ting som är mycket välkända för alla, centrala fenomen i allas vår omgivning. Det rör sig om naturföreteelser, i några fall de mest grundläggande i tillvaron, de som drar runt hela det kosmiska maskineriet. Till råga på allt verkar hela inskriften utmynna i ett ord som visserligen är omsorgsfullt krypterat men som med till visshet gränsande sannolikhet är namnet på samtidens främste nordiske gudom: Tor. Jag menar att hypotes (1) kan anses vara bekräftad i rimlig grad.

20.2.2. Hypotes (2)

Hypotesens lydelse: Rökstenen handlar om världsordningen och allmänt kosmiska ting samt människans roll i dessa sammanhang (vilket har aktualiserats genom sonen Vamoðs död).

Om det finns universella problem, sådant som människan tenderar att göra till föremål för egen spekulation, så är det just frågor av det slag som nämns i den andra hypotesen. I avsnitt 10.2 har vi urskilt balansen i världsordningen som en grundläggande fråga i metafysiska sammanhang. Om den fornnordiska världsbilden specifikt säger Steinsland & Meulengracht Sørensen ([1994] 1998:37 f.):

Världen präglas av ordning och lagbundenhet. Men denna ordning är sårbar och måste ständigt aktivt upprätthållas. Den är ingen självklar lagbundenhet som kommer att bestå i alla tider. Därför är gudarna och deras medhjälpare ständigt i verksamhet för att upprätthålla världen. Deras främsta motståndare är jättarna som försöker förstöra den gudomliga ordningen. Jättarna är kaos-krafter som strävar efter att forma världen på sitt eget sätt.

Motsatsförhållandet mellan gudar och jättar ger en ständig rörelse, aktivitet och dynamik till den nordiska världsbilden. Världen befinner sig aldrig i jämvikt – makter och krafter är oupphörligen ute i olika ärenden. Mitt i denna kosmiska kamp står människorna, och deras uppgift är att hjälpa gudarna. Det kan de göra genom regelbundna kulthandlingar som stärker gudarna i deras göromål.

Människornas roll i den kosmiska maktkampen framkallar således olika handlingar och föreställningar av en typ som kan kallas religiösa. Avgörande betydelse för både gudar och människor har kommunikationen mellan dem. Så här skriver Flowers (2006a:70):

There are various types of aims for communications of this kind [näml. »communication ... between members of this world and a supersensible realm«]. Continuity in the natural or cosmic order, usually in harmony with a higher paradigm, is one common type. This is often what can be comfortably called 'religion'.

Egentligen följer sålunda den andra hypotesen på ett naturligt sätt av den första. De fenomen som aktualiseras läggs också båda med förkärlek till grund för litterärt skapande.

I Eddadikten *Alvíssmál* ställs frågor om allt möjligt i världen. Dessa börjar med jorden, fortsätter med himlen, månen, solen, molnen, vinden osv. (i den ordningen). *Röksten*texten går i samma tongångar. Systematiskt arbetar den sig igenom de kosmiska grundbegreppen och landar under tilltagande mystifikation i språket (skriften) och tillvarons högsta principer, för att till slut (antagligen) anropa den store världsuppehållaren Tor. Logiken är såtillvida oklanderlig. Det går till och med att urskilja en tydlig progression i hur inskriften leder oss från det ena kosmiska fenomenet till det andra (se avsnitt 20.1).

Det är solen som är vår ciceron på färden. Inskriften blir med min tolkning ett utkast till ett slags pikareskroman i miniatyr, där hjältens, dvs. solens, öden och äventyr ger den röda tråden. Eller också kan man likna progressionen vid den i en utvecklingsroman, där den unge hjälten går från att vara ett lydigt men viljelöst verktyg för övermäktiga ordningar till att slutligen bli den avgörande faktorn genom sitt mogna, aktiva, rådiga och beslutsamma ingripande. *Rökinskriften* handlar i grund och botten om solen och de faror som hotar den på vägen fram till finalen. Samtidigt balanseras dessa faror och vedermödor mot samspel av olika slag, som då solen och månen kämpar om herraväldet men också kompletterar varandra, allt i den övergripande ordningens tjänst. Upprepade kommentarer om solen har i inskriften en inramande effekt. Allt avslutas med en besvärjelse och en åkallan, som tillsammans med den inledande åminnelse delen i sin tur omsluter hela inskriften.

I nytolkningen har således framför allt solen fått spela en central roll. Detta är i enlighet med förhållandena i mängder med religioner, världen över och i alla tider. Solen är på ett för människan grundläggande plan källan till ljus och värme, den skapar liv och ger energi åt växtlighet och gröda. Solljuset är förutsättningen för själva livet i den form vi känner

det. Solens cykliska gång över himlavalvet relaterar också till årscykel och ger underlag för tidsuppfattning och tidsindelning. Att den är närvarande på dagen men borta på natten ger upphov till föreställningar om solen som den outtröttlige bekämparen av mörker och kyla, den som enträget återkommer och lyser vägen för det goda i den ständiga dragkampen mellan gott och ont. Men den är genom sin periodicitet och ständigt förnyade kraft också en garant för världsordningen, och den bekämpar kaos (som också yttrar sig som mörker).

Solen har alltid lockat poeter till storverk — ett av de mera anslående exemplen är den isländska Solsången (*Sólarljóð*) från medeltiden, som fortfarande hos August Strindberg (t.ex. i *Spöksonaten*) bildar något av ett grundackord (jfr framför allt Studentens sång). Hela inledningspartiet i *The Exeter Book* (handskriften allmänt daterad till 900-talet) upptas av tre långa dikter till Kristus, där särskilt den tredje liknar Frälsaren vid solen (se avsnitt 19.2). Även den del av handskriften som utgör själva gåtsamlingen innehåller minst en solgåta (nr 4 hos Williamson 1977). Runan för sol har tidigt skrivits in i manuskriptet som kommentar till lösningen av den föregående gåtan (som nu anses avse en sköld), vilket visar att en forntida läsare tog gåtan för att gälla solen (Williamson 1977:147). Den som i sin tur föregår denna gåta, således den andra i samlingen, har bjudit starkt motstånd, så att den fortfarande bedöms vara osäkert tolkad. Det är troligt att inte heller Rökstenens hemligheter kommer att bli restlöst uttömda ens om man kommer ett stycke på väg.

Dikten *Sólarljóð* är på flera sätt unik i den isländska medeltidslitteraturen men anpassar sig samtidigt väl till traditionen. Den innehåller ett centralt parti på sju strofer i *ljóðahátt* (str. 39–45), som återges här (utg. Njarðvík 1993, övers. G. Hansson 1983:24–27):

*Sól ek sá
sanna dagstjörnu
drúpa dimmheimum í;
en heljar grind
heyrðak annan veg
þjóta þungliga.*

’Solen såg jag,
den sanna dagstjärnan,
sänkas i dånande djup;
Hels grind hörde jag
gnissla tungt
där på den andra sidan.

*Sól ek sá
setta dreyrstofum,
mjök vark þá ór heimi hallr;
máttug hon leizk
á marga vegu
frá því er fyrri var.*

Solen såg jag
sargad av blodrunor,
jag var på väg från världen;
mäktig hon tycktes
på många sätt,
mäktig som aldrig förr.

*Sól ek sá,
svá þótti mér,*

Solen såg jag,
det var som om

*sem ek sæja gøfgan guð;
henni ek laut
hinzta sinni
alda heimi í.*

jag hade skådat Gud;
en sista gång
jag knäföll
här i denna världen.

*Sól ek sá
svá hon geislaði,
at ek þóttumk vætki vita;
en gylfar straumar,
grenjuðu á annan veg,
blandnir mjök við blóð.*

Solen såg jag,
så hon strålade,
allt mindre tycktes jag veta;
Gylvaströmmarna brusade,
blandades med blod,
genljöd från andra sidan.

*Sól ek sá
á sjónum skjálfandi
hræzlufullr ok hnipinn,
þvíat hjarta mitt
var harðla mjök
runnit sundr í sega.*

Solen såg jag
där hon skalv på havet,
jag var rädd och rådlös;
i mitt bröst
var hjärtat
sönderslitet.

*Sól ek sá
sjaldan hryggvari,
mjök vark þá ór heimi hallr;
tunga mín var
til trés metin,
ok kólnat at fyr utan.*

Solen såg jag
sällan så bedrövad,
jag var på väg bort från världen;
min tunga
var som trä
i munnen och kroppen kall.

*Sól ek sá
siðan aldrei
eptir þann dapra dag,
þvíat fjalla vötn
luktusk fyr mér saman,
en ek hvarf kallaðr frá kvölum.*

Solen såg jag
sedan aldrig
efter denna dystra dag;
fjällvattnen slöt sig
för min syn
och jag kallades bort från kvalen.

Detta är en medeltida visionsdikt. Det anses allmänt att den visar klara likheter med Völuspá och de flesta räknar med påverkan från den dikten, men medan det diskuterats huruvida Völuspá är urgammal och hednisk eller betydligt yngre och kristen är Sólarljóð otvetydigt kristen. Den är egentligen ingen solskildring alls, inte i första hand, utan beskriver döendets stund, den sista anblicken av solens och dagens ljus, men tonen från både Eddan och Rökenskriften igenkänns lätt. Inte minst den upprepade inledningsraden för tankarna till Rökenskriftens ständigt återkommande *sagum* etc.

Man kan också associera till andra dödsdikter, eller andesånger, t.ex. en från luseiñostammen i Kalifornien (på deras eget språk kallas folket *payómkawichum*). I dansk översättning kan man lätt iaktta att mycket är allmänmänskliga reflexioner (Lundbye 2003:100):

I dödsstunden
 da jeg opdagede, at døden skulle komme
 blev jeg meget overrasket.
 Alt svigtede.
 Mit hjem,
 Jeg var ked af at forlade det.

Jeg har skuet vidt,
 sendt min ånd mod nord, syd, øst og vest
 og prøved at slippe for døden,
 men jeg kunde ikke finde noget.
 Ingen mulighed for at undslippe.

Så uttrycker man sig i schamanistiska samhällen. Även i dikten har den talande »skuet vidt», i alla väderstreck, såsom naturligt är när det slutgiltiga allvaret närmar sig och endast de kosmiska perspektiven återstår — och öppnar sig för vår syn.

I argumentationen tidigare har Vedatexterna fungerat som impuls-givare. En hymn som enligt uttolkningarna är tillägnad Sūrya, solguden framför andra, låter i sin helhet som följer. Den har redan återgivits i isländsk och svensk översättning (avsnitt 19, s. 663 f.). Här upprepas den svenska översättningen tillsammans med den indiska förlagan (Ṛg-veda 7.63; Macdonell [1917] 2002:125 ff.; jfr Geldner 1951/II: 238 f.; ett par typografiska komplikationer hos Macdonell har här eliminerats):

*úd u eti subhágo viśvácakṣāḥ
 sād̥hāraṇaḥ Sūrio māṇuṣāṇām,
 cākṣur Mitrāsya Vāruṇasya devās,
 cārmeva yāḥ samāvivak támāṃsi.*

’Upp stiger den vänliga allseende
 Solen, gemensam för alla,
 Mitras och Varuṇas öga, guden
 som rullade upp mörkret som ett skinn.

*úd u eti prasavūtā jānānām
 mahān ketūr arṇavāḥ Sūriasya,
 samānām cakrām pariāvivyṛtsan,
 yād Etaśo váhati dhūrṣú yuktāḥ.*

Upp stiger folkets uppväckare,
 Solens stora fladdrande baner,
 som vill rulla hit det enhetliga hjul
 som Etaśa drar, förspänd vid tistelstängen.

*vibhrājamāna uśāsām upāsthād
 rebhāir úd eti anumadyāmānaḥ.
 eṣā me devāḥ Savitā cachanda,
 yāḥ samānām nā pramināti dhāma.
 divó rukmā urucākṣā úd eti,
 dūrē arthas tarāṇir bhrājamānaḥ.*

Lysande framåt stiger han från gryningar-
 nas sköte,
 med glädje hälsad av sångare.
 Han har tyckts mig vara guden Savitṛ,
 som inte kränker den oföränderliga lagen.
 Himlens gyllene smycke stiger långtseende
 med ett mål i fjärran, framåtskyndande,
 skinande.

*nūnām jānāḥ Sūriena prāsūtā
 āyann arthāni, kṛṇāvann āpāṃsi.*

Nu kan människorna, väckta av Solen,
 nå sina mål och utföra sina sysslor.

<i>yātrā cakrūr amṛtā gātūm asmai,</i>	Där de odödliga har gjort en väg för honom,
<i>śyenó ná dīyann ánu eti pāthah.</i>	som en flygande örn följer han sin led.
<i>prāti vām, sūra údite, vidhema</i> <i>námobhir Mitrā-Varuṇotá havyáiḥ.</i>	Er två, när solen har stigit upp, vill vi dyrka med tillbedjan, o Mitra-Varuṇa, och med offergåvor.’
<i>nú Mitró Vāruṇō Aryamā nas</i> <i>tmāne tokāya vārivo dadhantu :</i>	Nu må Mitra, Varuṇa, och Aryaman skänka oss själva och vår avkomma öppna vidder.
<i>sugā no víśvā supāthāni santu.</i>	Låt alla våra stigar vara ljusa och lätta att vandra.
<i>yūyám pāta suastībhiḥ sādā nah.</i>	Bevara oss alltid med välsignelser.’

När man tar del av hymndiktning av detta slag, ägnad solen, råder det åtminstone för mig inget tvivel om att Rökinskriften till stor del sysselsätter sig just med solens villkor och dess avgörande betydelse för människan. Jag finner således även den andra hypotesen bekräftad.

Grammatiskt genus hos en del beteckningar har ibland anförts som en svårighet i sammanhanget. Om det är solen som efterfrågas i en gåta skulle det inte stämma med att det interrogativa pronomenet har maskulin genusform, har man exempelvis hävdat. Det har också sagts att en manlig solgudomlighet knappast skulle kunna förenas med ordet *sol*, som liksom fvn. *sunna* språkligt sett är femininum. Detta är emellertid ett högst diskutabelt argument. I polyteistiska religioner blir allt sådant flexibelt. Himmelsguden är vanligen manlig och jorden, som man i de flesta naturnära kulturer gärna vill se bördig och fruktbärande, är med en lätt genomskådad symbolik kvinnlig. Den manlige himmelsguden låter regnet falla på jorden och befruktar henne. Men för övrigt är det mesta förhandlingsbart. Till saken hör också att det kan vara svårt att avgöra exakt vilket konkret ord (som inte är utsatt) ett pronomen syftar på.

I den Vedahymn till Sūrya (solguden) som nyss anfördes (R̥gveda 7.63:3) alluderas det först till Uṣas, gryningens gudinna, därefter till Savitṛ, också en solgud, i ordalag som får de olika gudomarna att gå i varandra (trots olika grammatiskt genus och semantiskt sexus). Detta är inte enda stället där så sker; det förekommer oavbrutet och med olika konstellationer av gudar. Som Macdonell påpekar ([1917] 2002:125), karakteriseras omnämnandena av en viss gudom ofta av att man använder en särskild uppsättning attribut till dem. Även dessa förblandas stundom, som då man i den nämnda hymnen refererar till Sūrya genom *prasavītā* i str. 2 och *prásūtās* i str. 4. Dessa attribut brukar vara förbehållna Savitṛ. Förklaringen till bruket får man i str. 3 (jfr Geldner 1951/II:239):

vibhrājamāna uśāsām upāsthād

rebhāir úd eti anumadyāmāṇaḥ.

eṣā me devāḥ Savitā cachanda,

yāḥ samānām nā pramināti dhāma.

Lysande framåt stiger han från gryningar-
nas sköte,

med glädje hälsad av sångare.

Han har tyckts mig vara guden Savitṛ

som inte kränker den oföränderliga lagen.

Sūrya liknas alltså vid Savitṛ och får som tecken på detta överta hans attribut. På liknande sätt kan man jämföra den vidare kontexten *nā pramināti dhāma* med vad som sägs om den kvinnliga Uśas i Ṛgveda 1.123:9: *ṛtāsya nā mināti dhāma* 'hon kränker inte lagen om ordning'. Det är viktigt att allt som gäller solen följer lag och ordning. Det är i första hand Savitṛ som är satt att vaka över den ordningen, och när de andra solgudomligheterna omtalas i liknande sammanhang (dvs. i samband med lagbundenheten) får de låna drag av Savitṛ. Sūrya uppvisar liksom Savitṛ maskulint genus, men Uśas är en kvinnlig gudom.

Solen har (på germanskspråkigt område) feminint genus, månen maskulint, men dagen är maskulinum och natten femininum. Både ljuset och mörkret är neutrum. För värme och köld finns det olika ord med växlande genus. På latin är det *luna* 'måne' som är femininum, medan *sol* är maskulinum. Även grekernas Helios är en solgud, och Selene är mångudinnan. I Norden är det tvärtom: det generiska ordet för månen är maskulint, det för solen feminint. Ofta är det olika aspekter av solen och dess ljus som är grunden för olika enskilda gudar i en polyteistisk religion. Om Sūrya är den omarkerade solguden i vedisk religion, är Pūṣan mera bestämt solens bana, Savitṛ den livgivande solen, Agni i första hand offerelden (som är besläktad med solen), medan Uśas är soluppgången, och dessutom är hon alltså en gudinna. Och så vidare.

Det kan tyckas vara ett problem förknippat med rad Cd1 i nytolkningen. I sekvensen **hwar ikul [a]t || ka uar i kultin** med läsningen *hwār īgul at gā war ē kultin* och översättningen 'vem som, gyllene (el. starkt gul el. gulaktig), till smälek alltid blev offrad' väntar man sig antagligen formen **gulr* (givet Rökstenens ortografi) snarare än *gul*, eftersom predikativet skulle syfta på solguden. Det är inte troligt att **r** skulle ha utelämnats just här, t.ex. på grund av assimilation, även om ordet uttalats med det palatala *r*-et assimilerat till det föregående /l/, eftersom i andra fall <**r**> används som (skriftspråklig) signal om nominativ singularis med maskulint genus (jfr stavningen <**histr**> och **fatlaþr**, inte <**histr**>, <**fatlaþr**> (vilket borde blivit resultatet av en assimilationsprocess, i det senare fallet partiell assimilation, i ännu ett hypotetiskt fall **gulr* > *gull* total assimilation). Så kan man resonera (se dock s. 872 f.).

Rökristaren tar normalt givetvis inte heller fel på genus. Men *hwār* kan ange såväl maskulinum som femininum, och om (det feminina) ord-

et *söl* föresvävat ristaren som huvudord till *īgul* (el. *æ gul*) skulle detta kunna vara förklaringen till den belagda formen **ikul**. Det har helt enkelt uppstått en konfliktsituation mellan grammatiskt genus och semantiskt sexus. Solguden är visserligen son till himmelsguden, men ordet *söl* (och *sunna*) bär feminint genus. Grammatiskt genus har i satsens utformning tagit ut sin rätt. Det är så språkliga system med levande genusbøjning brukar fungera. Problemet är med andra ord bara skenbart.

Med stöd i mängder av olika paralleller menar jag att det är mycket i Rökinskriften som i likhet med jorden kretsar kring solen. Nästan hela texten gäller kosmiska företeelser och världsordningen i stort. Solguden är huvudpersonen (i viss konkurrens med Varins egen son, den döde Vamoðr). Himmels gudens son solen offras för jordens skull. Det är inte bara kristendomens gud som frälser människorna genom sin son. Därför anser jag det vara uppenbart att även den andra hypotesen bekräftats.

20.2.3. Hypotes (3)

Hypotesens lydelse var: Sublim kunskap möjliggör kommunikationen med världsordningens makter.

I ett föregående kapitel (fr.a. avsnitt 17.2.1) har vi sett att diktarna i det äldre samhället åtnjöt mycket högt anseende och ofta bildade en egen klass. Sin ställning hade de fått sig tilldelad genom sina särskilda kunskaper. Dessa omfattade givetvis själva diktarförmågan, men det behövde inte vara en djupt inspirerad diktning. Åtminstone bedömdes den inte kvalitativt efter graden av personligt engagemang, utan det kunde till stor del vara fråga om en mera hantverksmässig verksamhet, dock helst formellt skickligt utförd. Det tycks framför allt ha varit så man bedömde diktkonsten. Den måste emellertid bygga på gedigna kunskaper, inhämtade under lång tid och under någon mer förfaren lärares ledning. Denna ordning kunde påvisas för Vedatexternas kultur, liksom för det gamla iriska samhället. Man kan också finna tydliga tecken på i någon mån liknande villkor för de fornvästnordiska skaldernas del. Om östra Norden vet man nästan inget i dessa frågor.

Den kunskap som diktarna besatt var definitionsmässigt av en högre dignitet än mycket annat kunnande. Till stor del hade det att göra med att denna form av kunskap gällde så speciella ting, alltifrån de kosmiska frågorna, förtrogenhet med de rent mytologiska förhållandena och gudarvärldens inrättning till språkets villkor och bemästrande. Språket var det hjälpmedel människan hade i sin tjänst för att kommunicera med andra

människor, med gudarna och med drömvärlden. För detta krävdes olika språkregister — diktarna var språkmästare.

Allt tänktes vara styrt av högre makter. Det behövdes särskilda kvalifikationer för att stå i förbindelse med dessa makter. Sådana hade just diktarna — och likvärdiga specialister, till vilka möjligen runmästarna räknades (Malm 2018:218 påpekar med hänvisning till Jesch 2005 och Harris 2010c att »skaldic poetry has been shown to have documentary functions and the epitaph function of *erfíkvæði* comes especially close to that of runic inscriptions»). Man kunde vilja kommunicera med makterna i krissituationer (Titiev [1960] 1968:285), för att beveka dem och få råd av dem, vända sig till dem med böner och dyrkan eller betvinga dem genom olika tekniker så att de främjade ens intressen.

Men även för det vardagliga livet behövdes det garantier. Då begärde gudarna fortlöpande offer och lovprisning enligt särskilda ritualer. Det var i första hand präster och diktare som förmedlade kontakten mellan gudarna och människorna. På nordiskt håll finns det en del antydningar om kultiska förhållanden, både inom hushållen och på mer offentlig nivå. Det finns ganska rikligt med underlag för spekulation men inte mycket helt tillförlitlig information och nästan ingen som inte filtrerats genom kristna skribenters fördömande censur.

Det fordrades inte bara den utvaldhets som präster och diktare representerade för att kunna stå i förbindelse med gudavärlden; man måste också behärska det särskilda språket. Detta kunde innefatta ett skriftspråk — i det förkristna samhället var färdigheter av det slaget en synnerligen exklusiv tillgång. Förtrogenhet med särskilda formuleringar och — mera allmänt — med ett speciellt språkligt register var en nödvändig förutsättning för en framgångsrik kommunikation med de höga makterna. Språket hade en del formella egenheter, såsom exempelvis att det kunde forma sig efter metriskt krav. Vidare tog det ett särskilt ordförråd, vissa formler och stilistiska grepp i bruk. Tillsammans satte dessa egenskaper sin prägel på det använda språket (för de vediska förhållandena se t.ex. Gonda 1975, i synnerhet kap. II).

Ett ord som fvn. *ugg* kan i allmänspråket ha en rätt profan betydelse. Då svarar det närmast mot 'fruktan', 'rädsla', 'oro', 'bekymmer', mest som ett kallt konstaterande om en viss sinnesstämning. Så kan det också användas i skaldediktningen, framför allt i negerade satser, där det konstateras att någon inte visar fruktan inför fiender eller — mera som allmän läggning — inte är räddhågad; i sammansättningen *ugglauss* 'utan fruktan', 'orädd' bär morfemet *ugg*- en sådan grundläggande betydelse.

Emellertid kan substantivet *ugg* också ha en mera pregnant innebörd. Lika positivt och berömande som det är att framhålla egenskaper hos

någon som de nyss anförda och lika eftersträvansvärt som det är att ha ett sådant rykte, lika självklart är det att man känner ett annat slags fruktan inför de högre makterna och inför sublimes ting. Då rör det sig inte om räddhågsenhet, och den känsla man har är inte defamerande. Religiös fruktan vetter mot vördnad och insikt om att man måste underordna sig gudarnas vilja för ett högre ändamål.

I en sådan användning förekommer ordet även i kristna skaldedikter med syftning på attityden till Gud och hans son. Anonym och odaterad är den fornvästnordiska dikten *Líknarbraut*. Första hälften av str. 27 lyder (Jónsson 1915b:167):

<i>Kross mun á þingi þessu</i>	'Korset skall på detta ting
<i>þjóðum sýndr með blóði,</i>	visas för folket, med blod —
<i>uggs fyllask þá allir</i>	med fruktan fylls då alla
<i>aumir menn, ok saumi;</i>	eländiga människor — och spikar.'

Här är det inte direkt rädsla som griper de åsyna vittnena — och det är inte bara så att folket inte tål se blod. Det är bävan inför ett av de stora undren de fylls av, Sonens offerdöd för människorna. Just denna dikt är kristen, men ordet *uggr* bör ha gammal hävd i religiösa sammanhang.

Mot denna bakgrund verkar också *uggr* passa bra som första led i **ukmini**. Det rör sig då om minnen eller i minnet framkallade syner som väcker vördnadsfull fruktan. Substantivet *uggr* har också en betydelsen 'tvivel', så att ett moment av osannolikhet införs. I avsnitt 17.1.2 diskuterades den rot **men* som *minni* är härlett från *men* som också ingår i en rad centrala ord i många indoeuropeiska språk, t.ex. vediskan (se äv. Gonda 1975:66 ff.). Dessa ord har i många fall, kanske de flesta, en ganska stor semantisk spännvidd. Så betyder *mānas* 'sinne' eller 'hjärta' (intellektet sitter för Vedafolket liksom för Gamla testamentets människor i hjärtat, inte i huvudet; »öppna sitt hjärta» betyder 'vara mottaglig', inte bara känslomässigt); *manīṣā* 'tanke', 'visdom' men också 'bön' och 'lovsjungande hymn'; *mati* avser i och för sig den känslomässiga tanken men också 'inspiration'; *mānman* är 'tanke' men även 'hymn' (som resultat av denna tanke), *māntra* både 'hymn' och 'trollformel'. För att rätt förstå semantiken bakom ord som dessa och deras bildningssätt i förhållande till gemensamma ordstammar måste vi sätta oss in i den vediska kulturens begreppsbildning.

Sven-Eric Liedman skriver tänkvärt i sin kunskapsbok angående visdom (Liedman 2001:321):

Visdomen är inte nogräknad med objektiva förhållanden. Den kan gripa till en och annan detalj, men detaljerna är inte väsentliga för sammanhanget.

”Wårt lif warar sjutio år, åt högsta ottatio år: och då det bäst warit hafwer, så hafwer det möda och arbete warit: ty det går snart sin kos, lika som wi fluge bort”, står det i en psaltarvers i Karl XII:s bibel. En pedant skulle kunna invända att den normala livslängden var mycket kortare än sjuttio år på psalmistens tid, en framtidsoptimist att vi med genteknologins hjälp snart kan bli betydligt mer än åttio. Det har ingenting med versens verkliga innebörd att göra. Den handlar om livets ändlighet och tidens snabba flykt.

Samtidigt är den exakta ordalydelsen viktig. Om formuleringen varit enkel och okonstlad — ”Livet går fort, och snart är man död” — hade den passat i ett vanligt samtal men inte fått kraft av visdomsord. Visdomsord är som poesi: de får inte bli banala men omskrivna till bruksprosa blir de om inte banala så alldagliga.

Vad Liedman här talar om är visdomens språk, som inte är något alldagligt språk. Kommunikation med världsordningens makter, som den tredje hypotesen handlar om, bedrivs inte heller med ett vardagligt språk; man småsnackar inte om ditten och datten med det stora maskineriets upprätthållare. Sanningen i detta påstående stod nog ännu klarare för äldre tiders människor än för oss nutida. Det kan efter 1800-talets (och delvis 1700-talets) betonande av mera »innerlighet» i religionen och genombrottet för fri- och lågkyrkligheten (se t.ex. Jarlert 2001, Bexell 2003) vara svårt att förstå hur mycket själva högtidligheten och inte minst religionens rent rituella inslag betydde tidigare. Själva deltagandet i gudstjänstutövningen och riternas genomförande ansågs ha en avgörande betydelse.

Med reformationen kom vars och ens förståelse av gudsordet att betonas, 1600-talet blev ortodoxins tidevarv, under 1700-talet började religionen individualiseras och bli känslosammare (herrnhutismen) samtidigt som en rationalisering av trons väsen kunde märkas, under 1800-talet fästes ny och ökad vikt vid det bibliska självstudiet. Ett personligare förhållande till gudomen hade redan dessförinnan predikats inom nya religiösa rörelser. Även om mycket i det religiösa livet går igen i olika religioner, kan den som är inskolad i den nutida västerländska kulturen, vilken trots allt till stor del vilar på kristendomens grund, ha svårt att leva sig in i forntida religionsutövning.

Man måste bland annat förstå att man även då ofta valde högre teman för kommunikationen med makterna, som man med en äldre, evolutionistisk kultur- och religionsuppfattning traditionellt har förbehållit mer civiliserade samhällens religioner. Dessa högre frågor ansågs kräva sublim kunskap för att kunna bemästras och hanteras rätt. I denna sublima kunskap ingick bland annat tillgång till en särskild språklig repertoar. En sådan kommer tydligt till uttryck i Rökinskriften, och hypotes (3) kan anses vara bekräftad.

20.2.4. Hypotes (4)

Hypotesens lydelse var: Sonens död har rubbat världsordningen, som måste återställas.

Ár var alda, / þat er Ymir bygðir 'För länge sedan / då Ymer levde' (Lönnroth), står det i Völuspá. I Grímnismál str. 40–41 får man en beskrivning enligt den nordiska mytologin av världens skapelse genom gudarnas uppdelning av jätten Ymir, så att olika kroppsdelar blev till naturfenomen av olika slag:

*Ór Ymis holdi var iorð um scöpuð,
 enn ór sveita sær,
biorg ór beinom, baðmr ór hári,
 enn ór hausi himinn.*

*Enn ór hans brám gerðo blið regin
 miðgarð manna sonom;
enn ór hans heila vóro þau in harðmóðgo
 scý qll um scöpuð.*

Lönnroths översättning (med viss omkastning av radernas ordningsföljd i förlagan) lyder (2016:115):

'Av Ymers kött
blev jorden skapad,
blodet blev till hav.
Skallen blev himmel.
håret skog
och benen blev till berg.

Av jättens ögonhår
gjorde milda asar
Midgård till mänskobarnen.
Men av hans hjärna
gjorde de molnen
som vilar tungt över världen.'

Vi behöver inte gå in på de djupare implikationerna av denna myt. Den analyseras utförligt av Margaret Clunies Ross ([1994] 1966:184 ff., 239 ff.), såsom Snorri återberättar den i sin Edda.

Vedatexterna förmedlar en bild av jordens skapelse som visar förbluffande överensstämmelser med den nordiska mytologins. I Rígveda-hymnen 10.90:13 har tillblivelsen av några människorna närliggande,

mycket konkreta, ting redan beskrivits när man övergår till hur himlakropparna, huvudgudarna och vinden skapades av olika delar hämtade från urjätten Puruṣa (Macdonell [1917] 2002:201; jfr Geldner 1951/III: 288):

<i>candrāmā mānaso jātās;</i>	'Månen föddes av hans sinne;
<i>cākṣoḥ sūryō ajāyata;</i>	av hans öga föddes solen;
<i>mūkhād Indraś ca Agniś ca,</i>	av hans mun Indra och Agni,
<i>prāṇād Vāyūr ajāyata.</i>	från hans andedräkt föddes Vāyu (= vinden)'

Som Macdonell påpekar ([1917] 2002:202), likställs mera uttalat *cākṣus* 'öga' och *sūryas* 'sol' respektive *vātas* 'vind' och *ātmā* 'andning' även i begravningshymnen R̥gveda 10.16:3. Man skall också minnas att både Sūrya och Vāta fungerar som regelrätta gudar i den dagliga religionsutövningen. Lägg också märke till att *cākṣus* 'öga' är bildat till roten *cakṣ* 'se'. På så sätt etableras en länk mellan poeterna (de seende) och den grundläggande världsordningen. I den först citerade hymnen R̥gveda 10.90 hänvisas för övrigt till 'de seende' med den normala beteckningen för 'diktare', det redan nämnda *ṛṣayas* (pl. av *ṛṣi*).

Det är naturligtvis inte troligt att Snorri känt till Vedaskrifterna, även om han säkert har haft en viss klassisk bildning. Men han använder sig av gamla inhemska gångbara föreställningar och citerar mycket riktigt Grímnismál. En förutsättning för att den formellt sett hedniska Edda- och skaldediktningen (med alla dess hänvisningar till den fornnordiska mytologin) skulle kunna bedrivas efter traditionella linjer — eller över taget kunna studeras — var att den infogades i studiet av *grammatica*, såsom Guðrún Nordal (2001) visat. Snorri är således ett slags *grammaticus* när han sammanställer sin Edda till hjälp för unga skalder. Den är en produkt av hans pedagogiska strävanden. Men han är också en diktare, vilket framgår inte minst av den versifierade tredje Eddadelen Hättatåll. Vi vet inte exakt vad det betytt för Snorri att känna till den gamla visdomen och i diktad form föra den vidare till nya generationer, men han har satt en ära i att hålla sig förtrogen med den.

Tillbaka till skapelsen. Det är en mycket utbredd föreställning att världen uppkommit ur någon form av material. Även människorna har liknande ursprung, de är komna ur jord. Bibelns berättelse om hur Adam tillverkas av lera (hebr. *'adāmāh* 'jord') och Eva skapas av Adams revben är av samma slag; Eva (hebr. *chawa*) betyder 'liv(giverska)'. Berättelsen får sin förklaring i sumeriskan, där *ti* betyder både 'revben' och 'leva'. En liknande myt om den sumeriske guden Enkis revben bygger

helt enkelt på en ordvits av det slag vi nu sett åtskilliga exempel på inom den religiösa filosofin. För forntidens människor var ordvitsen ingen »saltomortal på humorns bakgård», såsom den ibland inom vår föregivet mer sofistikerade kultur hävdats vara. Där var den ett tecken på alltings samhörighet, en frukt av den rådande balansen och lagen om ordning. Även i språket fanns förborgade hemligheter och samband att upptäcka och iakttä. Allt kunde vara något annat (och mer) än det tycktes vara (jfr gåtans natur).

Återgår vi nu till R̥gveda 10.90:13 (s. 753) ser vi att innehållsstrukturen är påfallande lik den man finner i Rökstenens gåtdel med kortkvistrunor. I båda fallen defilerar först månen och solen förbi i de två första gåtorna (på framsidan), liksom Vedahymnen inleds så. I de följande gåtorna på baksidan aktualiseras först himlen, som i hymnen kan sägas vara representerad av de båda mest anlitade gudarna, Indra (himmels-, storm- och åskguden) och Agni (offelden/solen). Därefter övergår man via himlens fyra hörn till dess vindar, i Rök gåtorna de kampberedda brödragrupperna. Vedatexterna sammanför ofta Vāyu, vinden som gud, med Indra — så även här. Han i sin tur har ständigt Marutas, stormvindarnas brödrarflock, i släptåg.

Så ser tillvarons grundpelare ut. Sonens död har i Varins föreställning rubbat världsordningen, som måste återställas. Så lyder alltså hypotesen. Balans och ordning är förutsättningen för alla samhällen. De flesta mytologier handlar om spänningarna inom det stora kosmiska systemet, kampen mellan ljuset och mörka makter, mellan gott och ont, om man så vill. Balansen måste upprätthållas med alla medel. Detta är en tidlös tanke. Kungen Alfred den store skriver mot slutet av 800-talet i England:

<i>Pu gestaðolest</i>	<i>þurh þa strongan meah̥t,</i>
<i>weroda wuldorcýning,</i>	<i>wundorlice</i>
<i>eorðan swa fæste</i>	<i>þæt hio on ænige</i>
<i>healf̥e ne heldeð,</i>	<i>ne mæg hio hider ne þider</i>
<i>sigan þe swiðor</i>	<i>þe hio symle dyde.</i>
<i>Hwæt, hi þeah eorðlices</i>	<i>auht ne haldeð.</i>
<i>is þeah efn̥eðe</i>	<i>up 7 ofdyne</i>
<i>to feallane</i>	<i>foldan ðisse,</i>
<i>þæm anlicost</i>	<i>þe on æge bið</i>
<i>giroleca on middan,</i>	<i>glideð hwæðre</i>
<i>æg ymbutan.</i>	<i>Swa stent eall weoruld</i>
<i>stille on till̥e:</i>	<i>streamas ymbutan,</i>
<i>lagufloda gelac,</i>	<i>lyfte 7 tungla,</i>
<i>7 sio scire scell</i>	<i>scriðeð ymbutan</i>
<i>dogora gehwilce —</i>	<i>dyde lange swa.</i>

'Du upprättade genom din starka makt,
 ärans kung över härskaror, underbart
 jorden så fast [på plats] att den åt ena
 sidan aldrig lutar, och inte heller på det ena eller andra sättet
 kan stadga sig mer än den redan gjort.
 Lyssna! Eftersom inget materiellt håller den [på plats],
 skulle den lika gärna upp och ner
 kunna falla, denna jord,
 mest likt ett ägg
 med gulan i mitten, som kan röra sig
 hit och dit [inuti ägget]. På samma sätt står hela världen
 still på sin plats: utanför floder,
 vatten spelar, himlen och stjärnorna
 och det klara himlavalvet snurrar runt den
 varje dag — så har länge skett.'

Alfred är en from man som har en kristen världsbild och skriver till Guds ära. Han gör det genom att översätta filosofen Boethius latinska utredningar i *De consolatione philosophiae* om grekisk-romersk filosofi och vetenskap. Boethius var verksam vid Theoderik den stores hov (där han råkade i onåd), men det är inte därför exemplet valts.

Citatet visar tydligt hur vissa frågeställningar ständigt återkommer i människans tankevärld. Till dem hör omsorgen om den eviga ordningen och balansen och oron när den tycks vara rubbad. I R̥gvedahymnen 1.35:7 (Macdonell [1917] 2002:17; jfr Geldner 1951/I:43) frågar man ängsligt när solen gått ner:

<i>kūedānīm sūriah? kās ciketa?</i>	'Var är nu solen? Vem har förstått (den)?
<i>katamām dyām raśmīr asyā tatāna?</i>	Till vilken himmel har dess stråle sträckt sig?

På samma vis frågas det i den märkliga fornengelska dikten Adrian och Ritheus, som i många avseenden starkt påminner om den om Salomo och Saturnus, i sin tur på många sätt lik de gnomiska Eddadikterna (Vafþrúðnismál, Grímnismál etc.): *Saga me, hwær scyne seo sunne on niht?* 'Säg mig, var lyser solen om natten?' — frågan har ställts förr.

På sådana frågor gäller det att kunna svaret, om man skall anses äga den sublima kunskap som ger särskild makt. Att demonstrera sin förtrogenhet med tillvarons innersta hemligheter är också Varins metod att återställa ordningen. Den som vet hur det skall vara, som känner de stora sammanhangen, håller reda på de forntida minnena, som har förmågan att formulera allting som det skall vara, som kan »sätta runorna rätt», är den som har möjligheter att vinna tillbaka balansen i tillvaron. Men det kräver en särskild kraftansträngning. Det är resultatet av den vi

bevittnar på Rökstenen. Att sonens död har skakat Varinn är inte att ta fel på, men han vet vad som måste göras — och han gör det. Man kan se det som att den fjärde hypotesen därmed är bekräftad.

20.2.5. Hypotes (5)

Hypotesens lydelse var: Varins maktdemonstration för att åstadkomma detta [dvs. återställa den rubbade världsordningen] får sin särskilda kraft genom formuleringar i gåtform — gåtan är lösningen.

De flesta som på senare tid har behandlat Rökstenen har anslutit sig till uppfattningen att det är gåtor — med eller utan svar — som till större delen bygger upp texten (ibland med explicit hänvisning till Lönnroth 1977, ibland inte). Detta är gott och väl, men jag har hävdad att man inte tillämpat gåtbegreppet strikt utan fortsatt tala om antydningar om gamla myter och legender. Jag har också framhållit att en gåta inte kan anspela i största allmänhet på det den handlar om.

Tvärtom får det inte vara för uppenbart vad som avses — där måste vara en tydlig skiljelinje mellan gåtan och dess lösning, men sambanden måste vara tydliga när gåtan väl är löst. Egentligen har det inte heller i den tidigare diskussionen argumenterats väl för att gåtor används som uttrycksmedel på Varins monument över den döde sonen och skälen till detta. Det närmaste i den riktningen är kanske Lönnroths förslag om att ett visst litterärt grepp valts, då gåtorna skulle vara en del av det som han kallar *greppaminni*. Även detta förslag är från början Sophus Bugges. I sin Rök bok ägnar Bugge hela sitt kapitel XIX åt »Berührung- en zwischen der Röker Inschrift und der norrönen Litteratur» [sic] (Bugge 1910:238–258). Han fäster särskilt uppmärksamheten på lov- kvädet Håttalykill inn forni (’den gamla versmåttssnyckeln’), som skall ha diktats kring 1145 av Orkneyjarlen Rognvaldr Kali Kolsson och hans isländske hirdman Hallr Þórarinnsson och är ett slags versövning. Strof 23 har beteckningen *Greppa minni*, som Bugge översätter med »Erinnerungen der Dichter» (Bugge 1910:245). Med den uppfattningen tillämpad på Rökinskriften blir emellertid dess gåtform snarast en konsekvens av andra, mer primära ställningstaganden, inte ett aktivt val i sig.

Så tror inte jag. Gåtformen är pregnant och verkar mycket medvetet vald. Jag har i den föregående framställningen försökt argumentera för gåtans speciella natur som uttrycksform (i synnerhet i inledningen till kapitel 11 samt avsnitt 11.1, s. 315). Här följer en sammanfattning jämte några små kompletteringar.

Än en gång måste det på förekommen anledning understrykas med eftertryck: Gåtor är inga antydningar — gåtor är en parallell berättelse. Craig Williamson har i sin utgåva av Exeterbokens gåtor beskrivit gåtor i följande ordalag (Williamson 1977:25):

What they mean is that man's measure of the world is in words, that perceptual categories are built on verbal foundations, and that by withholding the key to the categorical house (the entitling solution) the riddlers may force the riddle-solver to restructure his own perceptual blocks in order to gain entry to a metaphorical truth. In short the solver must imagine himself a door and open in.

Bättre kan det nog inte sägas. Williamsons formuleringar för också lätt tankarna till de vediska texterna. Hans egen beskrivning av gåtan är där-
emot inte gåtfull, även om den laborerar med bildlika uttryck. Det krävs ett kvalitativt språng för att förflytta sig från vanliga metaforer till riktiga gåtor.

Med den syn på gåtor som redovisats här måste man släppa tanken på gamla glömda berättelser i största allmänhet, vilka bevarats i folkminnet och Varinn skulle alludera till (fast vi inte förstår dem). En gåta innehåller allt material som behövs för att bygga upp ett resonemang som leder till en lösning — man nöjer sig inte med antydningar, även om det kan finnas inslag som syftar till att gåtlösaren skall ledas fel (t.ex. i skabrös riktning; jfr t.ex. gåta 42, Williamson 1977:96). Gåtan och den verklighet den avser (»lösningen») liknar varandra till strukturen, det är helt jämförbara komponenter som ingår och sambanden mellan dem är desamma, men det konkreta materialet som de består av skiljer sig åt, så att de har blivit olika byggnader (för att överta Williamsons bild).

Oftast finns även nyckeln till huset gömd där någonstans i gåtan, men man måste finna den och själv låsa upp. Så är det inte med ett *greppaminni*, som närmast arbetar med rena kunskapsfrågor, söker informativa svar snarare än lösningar på dolda budskap (Ólason 1969; jfr Johansson 2010:53). På en kunskapsfråga kan man svaret eller inte. Besitter man inte rätt kunskap för att besvara den, kan man sällan räkna ut svaret. Med gåtor är just uträknandet, problemlösningen, själva poängen (liknande resonemang hos West 2007:363 ff.).

För mig är det alldeles uppenbart att Rökinskriften är uppbyggd av gåtor, verkliga gåtor. Sätillvida har vi principiellt erövrat nyckeln till lösningen. Dessvärre är flera Rökartier — precis som Vedahymnerna — så mångtydiga att vår nyckel tills vidare är fäst vid en hel nyckelknippa, vari flera enskilda nycklar i och för sig går in i nyckelhålet men ändå inte med automatik låser upp, inte utan otillbörligt våld eller

lirkande. För att hitta rätt nyckel som låser upp som smort, dvs. för att komma fram till den slutgiltiga lösningen i varje konkret fall, måste vi leta vidare, tills vi alla kan se att dörren står vidöppen och tvingas erkänna det. Där är vi inte än. Men det skulle också vara mycket begärt. Med vissa Vedahymner har Indiens lärda varit sysselsatta i tusentals år utan att ha uppnått full klarhet.

Ett av de grundläggande tolkningsproblemen när det gäller Rökinskriften är valet mellan *-minni* och *-mænni* som utläsning av **(uk)mini**. Det valet avgör också i viss mån vilken uppfattning man får om textens eget perspektiv. En tolkning till förmån för *-mænni* innebär att intresset riktas mot budskapets mottagare (t.ex. *ungmænni* 'de unga'), medan däremot *-minni* fäster uppmärksamheten mera vid själva budskapet (sammansättningar med *-minni* gör att texten som sådan fokuseras). Det förra passar väl ihop med exempelvis hämndteorin, det senare ligger bättre i linje med en uppfattning som gör gällande att Rökenskriften förmedlar gåtor. Många har påtalat det klara intryck Röktexten ger av att den i ovanligt hög grad anlägger ett metaperspektiv. Detsamma gör gåtor. Det ligger i linje med denna allmänna tolkningsram att välja alternativet *-minni* som utläsning av **mini** i **sakumukmini**.

Den på sin tid mycket populära svenska författaren Marianne Fredriksson utgav 1989 en underlig roman som hette *Gåtan*. I tidningen *Arbetet* skrev litteraturkritikern Barbro Gummerus en uppskattande recension, vari man kunde läsa:

Men först och främst rör sig 'Gåtan' i ett inre landskap där man både kan känna igen sig och känna sig främmande. Det är en fängslande och spännande roman som väcker många frågor och förvandlar den yttre verkligheten till ett gungfly. Så ska bra romaner fungera!

Så fungerar bra gåtor också, kan man väl tillägga. Gåtor tar sin utgångspunkt i allmänt kända ting som angår alla människor och som alla har personliga erfarenheter av, men när man först tar del av dess formuleringar känns det mest som gungfly, tills innebörden plötsligt är alldeles självklar — och verkligheten står stadigare igen. Så är det även i Rökstensinskriften.

Såsom den femte hypotesen är formulerad, anser jag att den som antagande har fullt fog för sig. Jag tycker också att hypotesen bekräftats, men vi rör oss inte med någon exakt vetenskap här. Vi kan inte göra mätningar som skulle kunna verifiera eller falsifiera någon enda av de fem hypoteserna — det kvittar hur vi mäter. Det bästa vi kan hoppas på

är att finna plausibla lösningar till de gåtor som verkar bli framställda. Detta kan bara ske efter det att textens språkliga form etablerats. Förutom att Rökstenens gåtor är verkliga gåtor i den mening som beskrivits, är de också gåtor i den allmännare, metaforiska betydelsen. De formellt sett verkliga gåtorna sysselsätter sig med gåtor i överförd bemärkelse, de stora gåtorna som alltid väckt människors förundran, de om världsalltet, dess inrättning och funktion.

Om de enskilda gåtorna — och nu gäller det dem som Rökstensinskriften formulerar — får en språkligt acceptabel formulering och sedan blir någorlunda tillfredsställande lösta, så att vi därigenom får en begriplig och sammanhängande text, har vi nått så långt man kan begära i riktning mot bevis. Jag menar att genomgången här faktiskt har bekräftat hypoteserna i rimlig grad. Rökstenens gåtor är också i huvudsak lösta. Lösningen på de riktigt stora gåtorna, de som Rökstenens gåtor kretsar kring, förblir mera oviss.



21. Eftertankar

Det innehåll som Rökstenen tycks förmedla är bitvis svårförståeligt och genomgående vanskligt att bedöma. Det visar många tecken på att återspegla en tankevärld som troligen aldrig går att rekonstruera på ett helt tillförlitligt sätt. På idéplanet medförde religionsbytet under vikingatiden, från hednisk tro till kristen, ett så radikalt paradigmskifte att eventuella reminiscenser av de föreställningar man hade dessförinnan och som kan ha levt kvar senare ändå är avlägsnade från sin förklarande kontext och därför obegripliga. Allteftersom de senare blivit integrerade i en annan kulturell kontext, har de fått nya innebörder. Ens tankevärld är alltid utsatt för påverkan från olika håll, men trosskiftet torde på sikt ha ändrat folks vanor, idéer och mentalitet på ett sätt som i efterhand kan se ut som ett tvärt brott men antagligen var en process som pågick under lång tid.

Å andra sidan är det inget som hindrar att vissa idékomplex som mot slutet av hednatiden var gängse hade en redan lång historia. Som just framhölls anpassas gamla idéer och föreställningar som traderas under en längre period alltid successivt till nya förhållanden. Självklara inslag i en viss kulturbild lever gärna kvar även om villkoren skulle ändras radikalt, men då omtolkas de vanligen och får nya funktioner. Något liknande framhåller Bernt Øyvind Thorvaldsen som giltigt för den muntliga diktningen (Thorvaldsen 2007:83):

En av "grunnlovene" for muntlig diktning er nettopp den at stoff som ikke forstås eller mister sin relevans, enten oppdateres til en endret kontekst eller rett og slett forsvinner fra tradisjonen.

Genom den ofta steglösa förskjutningen kan det vara svårt såväl att återskapa som att föreställa sig hur processen gått till.

En inlysande framställning om hur samhällslivets kontinuitet påverkas ger redan Bennett & Tumin (1948). De formulerar särskilt sex olika funktionella faktorer som kan leda till kontinuitet i samhällslivet. Några av dessa är mer kategoriska än andra (såsom det självklara »Re-

production of New Members [in Society]»). När något av villkoren inte är uppfyllt alldeles tydligt, blir situationen besvärlig att analysera för de nya samhällsmedlemmar som skall inskolas i de sociala reglerna (och därmed särskilt intressant för de forskare som studerar samhället i fråga). Då ökar också möjligheten att gamla funktioner omprövas och, kanske, omformuleras.

På så vis kan mycket i Rökinskriften som vi finner underligt ha haft en redan mycket lång historia, som bakåt i tiden förlorar sig i forntidsmörkret men som finner paralleller i vissa andra forntida kulturer — och även en del främmande senare kulturer. Jämförelser med sådana samhällen kan eventuellt bidra till en ökad förståelse, även om paralleller som överensstämmer in i minsta detalj vanligen är svåra att finna. De liknande fall man vill åberopa kan själva vara resultatet av att ett ursprungligt förhållande bibehållits, att de utvecklats på ungefär samma sätt som det fenomen man tagit som utgångspunkt för jämförelsen eller att de utvecklats annorlunda. Även om slutresultatet har blivit ungefär detsamma, kan utvecklingsvägarna vara helt olika. Och så vidare.

Det komparativa greppet har trots de uppenbara riskerna för felslut i brist på bättre alternativ prövats relativt konsekvent i den föregående undersökningen. Syftet har varit att skapa förutsättningar för att tränga djupare in bakom de slöjor som onekligen skymmer Rökstensinskriftens fulla innebörd. Målet har hela tiden främst varit att skapa ett språkligt acceptabelt underlag för vidare studium av denna märkliga text. När analysen (delvis av nödvändighet) fört oss bortom de rent språkliga förhållandena, har huvudsyftet med den ändå varit språkvetenskapligt.

Samtidigt har jag sett det som min skyldighet att lämna förslag om hur det nya underlaget kan användas och vart detta kan leda. Den uppgiften har kunnat förenas med prövningen av den språkliga omtolkningen, men det har delvis tagit mig ganska långt bort från de marker där jag känner mig som mest hemma. Det har även i dessa fall varit min strävan att inte förfalla till rena spekulationer, men jag känner mig naturligtvis tryggast med de språkliga övervägandena, vilka jag också mest uppehållit mig vid.

I de båda återstående kapitlen vill jag närma mig tydliga ställningstaganden. Innan de verkliga slutsatserna dras, vill jag ändå något uppmärksamma en gammal tvistefråga som från språkhistoriska utgångspunkter kan anses vara viktigare än mycket annat som gäller Rökstenen. I diskussionerna kring Rökstenen brukar dateringen av inskriften komma upp förr eller senare, även om frågan inte framkallas av språkhistoriska hänsyn. Av det samlade utrymme som debatten upptagit har själva tidfästningen faktiskt utgjort en anmärkningsvärt stor del, låt vara

att överensstämmelsen mellan olika kommentatorer är förvånansvärt god. Man brukar längs olika vägar gärna komma till ungefär samma slutresultat. Därför är det naturligt att avslutningsvis dröja något även inför detta problem.

Vi börjar emellertid med en rent språklig fråga. Den tolkningslinje som i det föregående ibland något svepande betecknats som standard-synen har i allmänhet givit ganska stort utrymme åt det gotiska inslaget. Det är det gotiska folket, gotiska hästar och ostrogoternas store härskare Theoderik som spelat särskilt framträdande roller. I min tolkning har de inte fått någon plats alls, annat än som måltavla för ifrågasättande. Denna drastiska förändring kan motivera att skälen för ställningstagandet ånyo lyfts fram mot slutet av denna genomgång, när förutsättningarna för en bedömning bör ha ändrats en del.

En sådan åtgärd rättfärdigas ytterligare av att den tolkning som för närvarande kanske är den internationellt mest uppmärksammade, nämligen den av Joseph Harris företa, uttryckligen avfärdar min uppfattning utan diskussion. Harris understryker att han inte i någon större utsträckning ifrågasätter de språkliga övervägandena bakom den tolkning som »illustrious predecessors» (Harris 2006a:45) fastnat för. Hans egen ståndpunkt förutsätter följaktligen Theoderiks och goternas närvaro på stenen. Harris och jag har med andra ord konträrt motsatt inställning till huvudfrågan.

21.1. Ära, rykte, goter och Theoderik

Goterna och deras kung Theoderik den store, som tidvis gällt för att ha varit folkvandringstidens störste germanhövding, har figurerat i så gott som alla tidigare tolkningar, sedan Sophus Bugge väl hade introducerat dem. Kanske är det riktigare att säga »sanktionerat» än »introducerat», för Bugge hade inte med Theoderik i sitt första tolkningsförsök 1878, och han var inte heller först med att åberopa den gotiske kungen (det tycks ha skett i Vigfusson & York Powell 1879:452). Men Theoderiks roll har utvecklats efterhand, både av Bugge själv och av olika samtida och efterföljande forskare. Det är jämförelsevis få kommentarer som senare fört fram andra lösningar. Efter Bugges postuma bok 1910 är de mest noterbara von Friesen (1920), Malone (1934), Jacobsen (1961) och N.Å. Nielsen (1963), innan jag helt förnekade Theoderiks och goternas närvaro på Rökstenen, i tryck första gången 2005. Per Holmberg följde mitt exempel 2016. Tidigare opponenter räknar med en annan Pjöðrekr.

Själv menar jag att majoritetens uppfattning är helt ohållbar av både språkliga och andra skäl. Eftersom frågan haft en så central ställning under snart 150 år, är nu ett särskilt avsnitt här ägnat åt att än en gång belysa den och sammanfatta den. Jag menar att de språkligt baserade invändningar som jag framför är avgörande i sig, men det finns också anledning att granska helhetsbilden och följa argumentationen såsom den utvecklats under den långa tid debatten pågått. Man skall då notera att skiljaktigheterna i de uppfattningar som framförts snarast rör olika versioner av vad som skulle kunna kallas den gotiska myten.

Diskussionen har alltså mest gällt på vilket sätt Theoderik och hans goter förhåller sig till Rökstenens inskrift, inte huruvida de spelar någon roll där över huvud taget. Inom ramen för den principiella tolkningen att Theoderik intar en viktig position i Rökinskriften ryms åtskilliga variationer på grundtemat. Även om inte detta faktum i sig skjuter standardtolkningen i sank, måste man inse att det är dess lösa konturer som medger så stor variation. Vi börjar med de språkliga förutsättningarna.

21.1.1. Den språkliga faktagrunden

Standardbilden är alltså följande. Den markanta strofen i *fornyrðislag* längst ner på framsidan av stenen och med fortsättning på höger smalsida skall handla om Theoderik den store (belagd form **þiaurikr**), antingen kungen själv, fullt levande och sittande på sin häst, eventuellt död och sittande på sin häst i gravhögen, eller en staty som föreställer kungen till häst. Alla dessa versioner har alltså föreslagits. Man menar vidare att det i prosastycket dessförinnan i frågeform erinras om samme kung. Enligt denna syn gäller frågan vem det var som för nio generationer sedan förlorade livet hos ostrogoterna. Han anses ha fått plikta med livet, som straff för sin skuld, eller också betyder samma sekvens att han ännu dömer i rättsliga ting. Ett antal olika versioner, mer eller mindre avvikande från varandra, har presenterats, men det är nästan genomgående samme kung som avses, och han rör sig bland ostrogoterna.

Detta folk kallas här *Hraiðgotar* (el. *Hræiðgotar*); den belagda formen är **hraiþkutum**, dat.pl. efter preposition. I den strof som enligt en allmänt vedertagen läsordning följer omedelbart därefter, sägs Theoderik rida på *Hraiðhavets* (el. *Hræiðhavets*) strand (belagd form: **hraiþmarar** gen.sg.), eller också råder han över denna strand/kust. I andra halvstrofen sitter han hur som helst på en häst, som brukar uppges vara gotisk (belagd form **kuta**, dvs. *gota* dat.sg. av *goti*). Substantivet *goti* hävdas i kraft av sin beteckning egentligen betyda 'gotisk häst' speci-

fikt. Ordet bidrar på så vis till avsnittets tema. I strofens slut kallas den som identifierats som Theoderik **skati marika**. Detta har lästs som *skati Mæringa* och översatts med 'märingarnas främste'. Enligt den synen är *Mæringar* en beteckning på den gotiska härskardynastin.

Så ser de traditionella språkliga förutsättningarna i grundtexten ut. Kring denna kärna utvecklas på innehållsliga grunder snarare än språkligt formella ett bredare sammanhang. Redan åminnelseformelns personer har satts i olika samband med Theoderik och övriga goter. De två valrov som man kämpar om i nästa passage förutsätts höra till legendbildningen kring kungen. Detta är ingen logisk omöjlighet, men inga språkliga skäl talar starkt för denna tolkning. På samma lösa grunder kan de tjugo kungar som infinner sig på stenens baksida hypotetiskt sammanjämkas med den tänkta legendbildningen, dock utan några som helst bindande bevis. När kungarna namnges, finns det exempelvis inget som talar för att namnen är typiskt gotiska (men de är inte heller direkt igenkännbara som ordinära nordiska mansnamn). Även för de omständigheter som följer i inskriften kan olika samband med goterna konstrueras, men dessa blir mer eller mindre fantasifulla och styrks inte på några oberoende grunder.

Till stöd för gotertolkningen anförs i första hand paralleller i fornengelskan. I den anglosaxiska litteraturen nämns förvisso en *Peodric*, som då skulle avse den gotiske kungen, men detta framgår inte av dikten. Det kanske mest anslående belägget återfinns i den dikt som brukar kallas Æors klagan (jfr avsnitt 3.2.2.8, s. 59, 6.1.2.8, s. 193 f. samt 6.2, s. 198). Där kan man i r. 18–19 läsa (efter Pope [1966] 1981:39, med några obetydliga modifieringar):

Ʒeodric āhte Ʒr̥tig wintra

'Theoderik innehade under trettio
vintrar

Mæringa burg; Ʒæt wæs manigum cūþ.

märingarnas borg; det var känt för
många.'

Vidare omtalas goter i dikten Widsið, r. 57–58 (se avsnitt 3.1.6.4, s. 50, 5.3.2.4, s. 170 ff., 5.3.3, s. 175 ff.) enligt följande (cit. efter Wessén 1958:73 med uppdelning på halvraider och översättning tillagd):

*Ic wæs mid Hunum
ond mid Hreð-Gotum,
mid Sweom ond mid Geatum
ond mid Suð-Denum.*

'Jag var med hunner
och med hredgoter,
med svear och med götar
och med syddaner.

Det är alltså formen *Hrēðgotum* som är aktuell. I Widsið r. 120 talas det också om *Hræða here* 'Hrædernas här'. De som kallas *Hræðas* (belagd form: *Hræða* gen.pl.) kan inte identifieras men har förutsatts vara desamma som *Hrēðgotan*. I själva verket kan Wessén uppge att **Hrædas* (rekonstruerad form i nom.pl.) bör vara en »kortform till **Hræðgotan*. **Hræd-* är den ursprungliga formen (motsvarande Rök **hraiþkutum**, isl. *Hreiðgotar*); den har i fornengelskan vanligen blivit ombildad till *Hrēð-* genom anslutning till ordet *hrēð* 'ära' — sålunda 'de ärorika goterna'» (Wessén 1958:39).

Widsið, som Wessén till yttermera visso menar har tillkommit ganska samtidigt med Rökstenen, bjuder på ännu ett i sammanhanget intressant belägg, nämligen på r. 5–8 (jfr avsnitt 5.3.2.4, s. 170 ff.; återgivning efter Wessén 1958:40, inklusive hans övers.):

He ... Hreðcyninges ham gesohte
Eastan of Ongle, Eormenrices.

'Han uppsökte (hreð)kungen Eormanriks (hem),
 öster om anglerna.'

Den omtalade Eormenric är rimligen identisk med den Ermanarik som var kung över ostrogoterna på 300-talet. Detta uppfattar Wessén på det viset att beteckningen *Hrēðcyninges* (gen.) specifikt avser ostrogoternas kung. Det må det göra vad den språkliga referensen beträffar, men Wessén tycks dra slutsatsen att det fornengelska ordet *Hrēðcyning* betyder 'ostrogoternas kung' i kraft av beteckningen **Hrēðgotan* (på ett annat textställe) för dessa goter. Detta är inte alls nödvändigt, inte ens särskilt troligt. Ordet har fått *Hrēð-* som förled för att just utmärka referenten som en ryktbar kung; något annat sägs inte (man skall minnas att versaler och längdstreck inte används i handskriftens text). Samma sak gäller andra sammansättningar med denna förled, t.ex. *hrēð-man[n]* och *hrēð-secg*, båda belagda i gen.pl. som hapax legomena och med en ungefärlig betydelse 'ärorik krigare' (Borden 1982:808). På parallellt sätt blir *hrēðcyning* detsamma som 'ärorik kung' och *hrēðgotan* 'ärorika goter' (i det senare fallet ett vanligt appellativ, inte nödvändigtvis ett egennamn). Det är inte så att *hrēð* med automatik implicerar ostrogoter.

Detta är i stort sett de språkliga fakta som Wessén drar fram i målet. De presenteras just som fakta och värderas egentligen inte i någon större utsträckning. Analysen är ofta implicit, och någon direkt argumentation kostar man inte på sig. Wesséns nyss citerade framställning är dessutom ganska symptomatisk. Han radar upp ett antal påståenden och drar slutsatser utifrån dem. Men hur välgrundade är de? Det finns all anledning

att än en gång granska hur man resonerat. Vi börjar med att pröva den rent språkliga grunden.

Av de ingående orden är Rökstenens **hraiþkutum** det som skall förklaras. Wessén likställer det med fvn. *Hreiðgotum*. Den belagda formen är dat.pl. efter en preposition och bör i nom.pl. ha haft formen *Hreiðgotar*. Ordet förekommer (i dat.pl.) enligt Wessén och andra kommentatorer i Eddadikten Vafþrúðnismál (str. 12), och har i andra fornvästnordiska källor en variantform *Reiðgotar*. I dessa källor brukar ordet i allmänhet avse folkgrupper som har anknytning till Danmark (se t.ex. Jónsson [1931] 1966:279 samt strax nedan). Sedan *Hreiðgotar* och *Reiðgotar* väl identifierats med varandra, behandlas de genomgående som om de i praktiken vore en och samma folkgrupp med språkliga variantbeteckningar.

I den fornengelska dikten Widsið förekommer som vi sett på ett ställe (r. 57) namnet *Hrēð-Gotum* (även detta dat.pl. efter preposition; versalerna är tillagda först vid redigeringen). Det tycks likaså avse en folkgrupp, som nämns tillsammans med hunner, svear, götar och syddaner m.fl. i en uppräknings över folk som berättaren vistats bland. Ordet förstår man lättast som en sammansättning av det välkända folknamnet för goterna jämte en bestämmande förled *Hrēð-* (som redan konstaterats). I fornengelskan betyder *hrēð* 'rykte', 'ära', 'seger' och är en variantform till *hrōð*, som ofta har en stamutvidgad form *hrōð-r-* (t.ex. i *hrōðor* 'glädje', 'tröst' m.m.). Detta är en ordstam som är väl dokumenterad i de germanska språken, alltifrån got. *hropeigs* 'ryktbar', 'segerrik', över fsax. *hrōð* 'rykte', 'berömmelse', feng. *hrōð* 'berömmelse' till fvn. *hróðr* 'rykte', 'berömmelse'; 'lovkväde' och fortfarande nutida isl. *hróður* '(gott) rykte'. I den fornvästnordiska lovdiktningen har ordet som man kan vänta en ganska central ställning (se Jónsson [1931] 1966: 286, s.v. *hróðr*).

Det är alltså formvarianten *hrōð* som är bäst företrädd i de germanska språken (se äv. Orel 2003:188 f., s.v. **xrōþaz*). Till denna är feng. *hrēð* en variantform, som uppstått genom alternativ stambildning, med ett trycksvagt *i* ingående i ändelsen (**hrōþi-*; Pokorny 1959:531). Den fornengelska formen har genomgått *i*-omljud (till /ø:/), senare delabialiserat till /e:/ (se Luick [1914–1921] 1964:169, § 184), särskilt i västsaxiskan (och kentiskan), den dialekt som haft starkast inflytande över det fornengelska skriftspråket; samma utveckling har betydande fördröjning i de engelska dialekterna (Luick [1914–1921] 1964:263, § 288). I vilket förhållande *Hræda* stått till *hrēð/hrōð* är mera ovisst. Den antydda folkgruppen är helt oidentifierad, om det inte föreligger något språkligt samband av det slag Wessén konstruerar mellan *Hræda* och *Hrēð-Gotum*.

På denna punkt tycks han bara följa Sophus Bugges analys utan att redogöra för denna (se nedan s. 775). Internationella kommentatorer har också senare följt Bugge.

Att förleden i **hraiþkutum** på Rökstenen däremot bör utläsas *hraiþ* eller *hræiþ* står klart. Hur detta ord skulle kunna sammanföras med fornengelskans *hrēð/hrōð* på etymologiska grunder framstår däremot som mycket oklart. Varför poängterar Wessén att »**Hræd-* är den ursprungliga formen» (Wessén 1958:39)? Som framgått lyder hans omedelbara fortsättning: »(motsvarande Rök **hraiþkutum**, isl. *Hreiðgotar*); den [näml. formen **Hræd-*] har i fornengelskan vanligen blivit ombildad till *Hrēð-* genom anslutning till ordet *hrēð* 'ära'». Wessén tycks alltså förutsätta en utvecklingsgång **hraiþ-* > **hræd-* > *hrēð-* för förledens del (i fornengelskan?), men detta kan inte vara den språkhistoriska processen. Hans kommentar »i anslutning till ordet *hrēð* 'ära'» tyder på att han insett de etymologiska svårigheterna och tänker sig ett inflytande från det redan existerande fornengelska ordet *hrēð* 'ära', inte en s.k. ljudlagsenlig utveckling.

Det fattas ett viktigt led i resonemanget, som Wessén medvetet utelämnar eller omedvetet tappar bort. Det är förhållandet mellan Rökstensens *hraiþ-* och feng. *hrēð* (eller *Hræd-* för den delen). När han är nogga med att utnämna **hræd-* till ursprunglig form, kan det vara för att den verkar enklare att sammanjämka med *hraiþ-* än vad *hrēð* gör; en monoftonering av diftongen /ai/ till /e/ är fonologiskt inget otänkbart (men kräver mellansteg). Nordiskt *ai* måste emellertid gå tillbaka på ett äldre germanskt **ai*. Svårigheten är därefter att fornengelskan inte känner någon kontraktion av germ. **ai* till vare sig *æ* eller *ē*. Den normala utvecklingsprodukten från äldre *ai* är *ā* (Luick [1914–1921] 1964:132 f., § 121–122). Det är således mycket osannolikt att *hraiþ-* och *hrēð* (el. *hræð*) är etymologiskt besläktade. Åtminstone gäller detta på så nära håll som det här är fråga om, men även i ett längre tidsperspektiv fördelar sig det enda *hraiþ-* som vi känner väl till och feng. *hrēð* på två helt olika stammar (urieur. *(s)*krei-t-* resp. **kar-*, **karə-*; Pokorny 1959:937 resp. 530 f.).

Det enda ord i fornvästnordiskan som otvetydigt och direkt kan förknippas med **hraiþ-** är *hreiðr* 'fågelbo', 'näste', ännu fullständigt levande i dagens isländska (i formen *hreiður*). Ordet har neutralt genus, och *r* hör till stammen. I sammansättningar med fvn. *hreiðr* som första sammansättningsled realiseras således det ledet i modern isländska normalt som *hreiður-* (dvs. stammen), t.ex. *hreiðurdrútur* 'sista ägget i boet' (Árnason 2007:429). Ordet anses vara bildat till roten **krei-* med dental utvidgning (de Vries 1962:257, s.v. *hrís*, utan angivelse av språkstadi-

um), till den indoeuropeiska stammen **(s)krei-t-* (Pokorny 1959:937) eller av »germ. **hraiþra-* el. **hraiðra-*, av ieur. **kroit-ro-*, eg. 'flätverk': den enklare roten **kri-*» (Olson 1916:305). Emil Olson hänvisar till Falk & Torp (den tyska versionen av deras ordbok, men samma information finns tillgänglig på norska i Falk & Torp 1903–1906:637, s.v. *Rede* II, här cit. efter 1996 års utg.). Men där får man egentligen alternativa förslag: »Ordet er enten afledet ved det idg. suffiks *-tro-* af roden **(s)kri-*» eller också »ved suffikset *-ro-* af den udvidede rod **(s)krit-*».

Hellquist ([1948] 1966:821, s.v. *rede*) betecknar den åsikt som Falk & Torp framför som osäker. Själv utgår han liksom Emil Olson (1916) naturligt nog från de svenska beläggen (eftersom de båda primärt undersöker svenskan). Ordet heter ju på svenska *rede*, med fornsvenska former som *rēdhe*, *rēdher* båda mask. o. n., *rēdhre* mask. (Söderwall 1891–1900:246, s.v. *redhe* o. *redher*; 248, s.v. *redhre*). Denna något oklara situation kan uppfattas på olika sätt. Olson (1916:185, 216) anser att *redhe* utvecklats ur *redhre* (genom dissimilation), men hur man än uppfattar de andra möjliga formerna (med olika genus) måste det neutrala *redher* förstås som en direkt kognat till fvn. *hreiðr*.

Hade man enbart att ta hänsyn till svenskan, skulle det inte vara några svårigheter med en härledning av **hraiþ-** på Rökstenen från en stam som saknar *r*-utvidgning. Både *redhe* och *redhre* tycks ju (som maskuliner) ha anslutit sig till normal svag maskulin ordböjning. Problemet är att ingen vet hur tidigt detta skett. Hellquist föreslår i anslutning till von Friesen (1920:133) och med hänvisning till den starka formväxlingen att ordet äldst är en *s*-stam (Hellquist [1948] 1966:821, s.v. *rede*). Det finns skäl att gå till den ursprungliga källan. Hellquist refererar till Otto von Friesen, som i sin Rökbok kritiserar Bugges syn på **hraiþkutum**. Den sistnämndes uppfattning har dock ändå fått gälla senare.

Så här skriver emellertid von Friesen (1920:133):

Kompositionsleden *hreið-* låter i själfva verket med hänsyn till formen endast förena sig med ett enda germanskt ord, nämligen fvn [...] *hreiðr* n. 'rede', särsk. 'örn-, kråk-rede', jfr *ara-hreiðr*, *kráku-hreiðr*; *hreiðrask* 'bygga sig rede'; nno. dial. *reid*, *reir* n. 'rede'; fsv. *redher* m. o. n. 'rede, näste', fsv. *redhre* m. 'rede'; fsv. *redhe* m. o. n. 'ds' [...].

Hreiðr n. är, att döma af de starka växlingarna i form och genus i skilda nordiska trakter, ursprungligen en *s*-stam. Falk o. Torp, Norw.-dän. Etymol. Wb. s. v., anta däremot (*t*)*ro-* suffix. Att detta är oriktigt torde framgå af egenamn som *Hreiðarr*, där före *a* intet *r* framträder, hvilket man hade haft rätt att vänta, om *r* ursprungligen tillhört stammen.

Det senaste momentet i citatet är en helt avgörande iakttagelse. I namn som *Hreiðarr* och det mytiska namnet *Hreiðmarr* (som smeden Regins och draken Fáfnir far bär i Eddan) förekommer inget *r* i första sammansättningsleden, och detsamma gäller sammansättningarna med **hraiþ-** på Rökstenen: **hraiþkutum**, **hraiþmarar**, **hraiþulfar**. Med det resone-mang som Otto von Friesen för behövs ingen dubiös hänvisning till feng. *hrēð*. Allt vi måste bekväma oss till är att underkasta oss textens lydelse och tolka i enlighet med denna. Det kan tilläggas att Niels Åge Nielsen i sin danska etymologiska ordbok (1966:306, s.v. *I rede*) utan litteraturhänvisningar ger en liknande redogörelse och konkluderar:

af germ. **hraiðaz* el. **hraiþra-* 'fletværk'; ligesom oldnord. *hríð* f. 'anfald, storm' og da. *skride* til ie. **(s)krei-t-*, en udvidelse til **(s)krei-*, se *skrin*, der hører til roden *(s)ker-* 'dreje, bøje'

Nielsen anknyter som synes till vissa andra spår än dem som vi hittills följt, men i grundfrågan — härledningen från **hraiðaz* — står han på samma sida som Otto von Friesen (och därmed också Hellquist).

Tyvärr släpper von Friesen det utmärkta uppslaget och stämmer in i den vanliga gotiska kören (von Friesen 1920:133):

Hreiðgotar har fått första leden *hreið-* för individualisering af en viss gotisk stam gentemot andra. I alldeles samma syfte har till det enkla *gutans* bildats *austrogothae*, *visigothae* 'öst- och västgoter', och när goterna öfverflyttade till Italien, fingo de där namnet *valagothi* 'de välska goterna'.

Han fastnar således även han i den fixering vid goterna som varit utmärkande för hela debatten. Hans kombination av denna traditionella syn och den mer originella tolkningen av **hraiþ-** leder till den uppfattning som tidigare antytts, nämligen att det rör sig om 'goterna i redet', 'i det gamla örnbotten vid Hreiðmarr'.

Med Hreiðmarr anspelar von Friesen här på Rökstenens **hraiþmarar** (gen.). Han har redan talat om goternas »urhem» såsom beläget vid Östersjöns södra strand i trakterna kring »Weichseldeltat». Beteckningen *Hreiðmarr* skulle då kunna gälla någon bukt av denna del av Östersjön eller kanske den strandsjö utanför det forna Ostpreussen som tidigare allmänt kallades Frisches Haff. Hans slutsats blir: »Onekligen klingar beteckningen 'goterna i redet' poetisk» (von Friesen 1920:134). Det har man svårt att helhjärtat instämma i, särskilt som det är mycket tal om hjältedikter i dessa sammanhang. Hjältar gör sig inte så bra i redet.

Den som nu vill följa von Friesens uppslag mera konsekvent har naturligtvis en del svårigheter att handskas med, förutom att manövrera

det tunga skepp som traditionen utgör. Viljan att i Rökstenens **hraiþ-**återfinna en annars odokumenterad betydelse 'glans', 'ära' o.d. (som också skulle ha varit ett stående attribut till ostrogoterna) tycks vara betydligt starkare än beredskapen att acceptera språkliga fakta. Men det finns ett väl belagt morfem med en tydligt definierad betydelse, vilket uppfyller alla språkliga krav och dessutom lever kvar i samtliga nutida nordiska språk. Det morfemet vill dock ingen befatta sig med. I stället klamrar man sig fast vid en lösning som har mycket svag grund i verkligheten och som släpar på en mängd tyngande problem. Kring detta spinner man sedan vidare och utvecklar frimodigt mer eller mindre tänkbara (fiktiva) kontexter, som i praktiken innebär att man visar öppet förakt inför språkliga realiteter.

21.1.2. Den gotiska mytens kärna

Sophus Bugge är inte den förste som igenkänner Theoderik den store på Rökstenen, men han har från första början (1878) goterna med som huvudrollsinnehavare. Man skall komma ihåg att Bugge aldrig presenterade någon fullständig slutgiltig tolkning, och hans tre tyngsta inlägg avviker i olika avseenden från varandra (Grønvik 2003:10–27). Det som sammanfattas i den postumt utgivna boken (Bugge 1910) får ändå anses representativt för vad Bugge till slut kom fram till, och den återvänder vi därför till här. Det kan lätt konstateras att Wesséns argumentation (på den aktuella punkten) är helt och hållet övertagen från Bugge. De olika små variationer som senare lagts fram brukar redovisa sitt direkta beroende av Wessén men inte lika tydligt av Bugge.

Givet att Bugge är den förste som utförligt argumenterar för saken, är belägget **hraiþkutum** avgörande för hela idén om att goterna förekommer i tolkningarna av Rökstenens inskrift. Från detta leder sedan tråden vidare till Theoderik (**þiaurikr**) som sitter på sin häst (**kuta**); han rider (eller råder) över en strand (eller en vidsträcktare kust) som bestäms som **hraiþmarar** (gen.). Längre fram i texten återkommer **hraiþ-** i **hraiþulfar**. Morfemet **hraiþ-** behandlas hos Bugge (1910) på några olika ställen, framför allt på s. 29–32 (**hraiþkutum**), 44–47 (**hraiþmarar**), 207, 245 f. (mer allmän diskussion). Ett visst samband mellan olika delar av inskriften har efterhand byggts upp, svagt sammanhållet genom hänvisningarna till gamla (nu glömda) legender. Den så småningom till synes starkt och mångsidigt belysta gotiska konstruktionen kan i själva verket påvisas vara ett rent fuskbygge. Detta kan man belysa genom att rekonstruera hur det uppkommit och byggts ut.

Utgångspunkten är alltså att Rökordet **hraiþkutum** skall förklaras. Att det sammanställs med fvn. *Hreiðgotom* i Eddadikten Vafþrúðnismál str. 12 kan verka rimligt. Ordformerna är ytligt sett väl förenliga med varandra. Innehållet i den nämnda Eddastrofen är mytologiskt, men just *Hreiðgotom* förekommer i en kontext som tillåter en allmänare innebörd (t.ex. syftning på goterna). Det tycks röra sig om ett kollektiv — *Hreiðgotom* avser en grupp av något slag — och efterleden *got-* är välkänd. Eddastället brukar översättas så att man får intrycket att det är en folkgrupp. När stället kommenteras, brukar goternas namn förutsättas, med en bestämmande förled, *Hreið-*, som i översättningar ibland bara försvenskas till *reid-* (t.ex. Lönnroth 2016), andra gånger översätts med en eller annan hypotetisk innebörd eller behålls nästan intakt som *Hreid-* (Collinder 1972).

Som Bugge själv ärligt medger (1910:31, 246), men som senare vanligen faller bort ur resonemanget, saknar belägget i Vafþrúðnismál inledande *H* — handskriftsformen är med diplomatarisk återgivning »*reið gotom*» (Ólason & Gunnlaugsson 2001:118). Det är Bugge själv som i sin Eddautgåva introducerar ett initialt *H* (se avsnitt 20.1.1, s. 717 ff.). Han motiverar detta med att allitterationen pekar mot ett tidigare *h*, som får antas ha fallit bort under traderingen. Allitterationsförhållandena i handskriften är emellertid inte entydiga. I den sekvens det rör sig om — *hesta beztr / þyccir hann með Reiðgotom* — vill Bugge i andra kortraden lägga trycket på stavelserna *þycc* och (*H*)*reið*, för att det sistnämnda skall allitterera med *hesta*. Man förstår tanken bakom detta: de semantiskt tyngsta orden får bära allitterationen, medan det tämligen svagt karakteriserande attributet *beztr*, pronomenet *hann* och prepositionen *með* blir trycksvaga.

Nu är det i informationsstrukturella termer strofens första ord, *Scinfaxi*, som är strofens topik. Den hästen har inte nämnts på ett tag när han nu skall jämföras med andra hästar (såsom jag tolkar strofen; se nyss anförda avsnitt). Men han ställs här åter i fokus, och då blir det mera naturligt att inte stavelsen *þycc* utan *hann* får halvstrofens första tryck. Redan därmed är allitterationen på plats, och emendationen kan undvikas. Då kan hreiðgoterna ersättas med vagnhästar (vilket anknyter till att hästen drar solen i en vagn), varav den omtalade Scinfaxi är den förnämsta.

Därmed kan Hreiðgoterna också helt skiljas från Eddadiktningen, för detta falska belägg har inga andra paralleller, såsom Bugge själv framhåller (1910:245). Men inte nog med det. Det verkar inte finnas några andra manuskriptformer med utsatt *h* i *hreiðgotar* eller *Hreiðgotaland* heller. Finnur Jónsson tar i sin ordbok (Jónsson [1931] 1966:279) upp uppslagsordet *Hreiðgotar*. Han återger först Bugges argumentation om

allitterationen i Vafþrúðnismál och bygger sedan hela resten av artikeln på Bugges analyser. I redovisningen av beteckningen *Reiðgotaland* konstaterar han: »I det hele må det siges, at man (på Island) har identificeret *R[eiðgotaland]* med Jylland (jfr *Eygotaland* om det danske riges øer)».

I den medeltida fornvästnordiska litteraturen är det för övrigt huvudsakligen endast hos Snorri samt i *Hervarar saga* som namnet är väl företrätt. I Snorris texter gäller Finnur Jónssons omdöme, i *Hervarar saga* är lokaliseringen mera förvirrad. När Bugge skriver följande (1910:30), missleder han emellertid den efterföljande forskningen (så när som på den inledande meningen, som bortsett från hänvisningen till fornengelskan är huvudsakligen sanningsenlig):

Im Altn. wird der dem ags. *Hrēðgotan* entsprechende Name ohne *h* im Wortanfang geschrieben. Das in der *Hervarar saga* erwähnte *Reiðgotaland* war nach der ursprünglichen Sage das Land der Ostgoten im südöstlichen Europa, wie dies durch mehrere geographische Namen und Personennamen, die in der Saga erhalten sind, bezeugt wird. Allein im Mittelalter hat man *Reiðgotaland* in verschiedenen, sämtlich unursprünglichen Weisen nach dem Norden überführt und dort lokalisiert. *Reiðgotaland* wurde von den alten Isländern zum Teil als Festland dem *Eygotaland* entgegengesetzt (so Snorra Edda ed. AM. I, 530). Diese Bestimmung ist von einer fehlerhaften Etymologie, wonach *Reiðgotaland* altn. *reið* 'Wagen' enthalten sollte, beeinflusst.

Därefter anför Bugge ett ganska stort antal ställen ur litteraturen, där *Reiðgotaland* huvudsakligen åsyftar ett antal omisskännligt nordiska områden. Han övergår till att behandla str. 12 i Vafþrúðnismál och avslutar: »Das anlautende *hr* hat sich im Altisl. bei dem hieher gehörigen gewöhnlichen männlichen Personennamen *Hreiðarr* erhalten. Auch in dem mythischen Namen *Hreiðmarr* in der Sage von dem Völsungar» (Bugge 1910:31).

Bugge förutsätter alltså äldre traditioner som det inte finns några oberoende indicier om och jämför det belagda *Reið-* i *Reiðgotaland* med *Hreið-* i *Hreiðarr*, *Hreiðmarr* och **hraiþ-** på Rökstenen. Han prioriterar den av honom själv på svaga grunder emenderade formen *Hreiðgotom* framför mängder av äkta belägg på *Reið-* (och enbart den stavningen). Och han konstruerar ett samband med feng. *Hrēðgotan*, en form som förekommer i dikterna *Elene* och *Widsið*, i helt andra sammanhang än i Rökinskriften, skall det väl tilläggas. I den fornengelska dikten *Widsið* berättar den talande (en åldrande diktare som tydligen inte längre är lika framgångsrik som han själv uppger att han tidigare varit) bland annat hur han vandrat runt i stora delar av den kända världen och erbjudit sina tjänster till kungar och andra stormän. På så vis har han besökt många

folk och deras herrar. Till dem han vistats bland hör några han kallar *Hreðgotum*, som onekligen påminner om *Hreiðgotom* (men se invändningarna ovan mot denna förknippning).

På ett helt annat ställe i dikten (det skiljer mer än 60 rader; dikten omfattar totalt 143 rader) nämns *Hræda here* 'hrädernas här', dvs. en här som satts upp av (eller består av krigare från) en annan grupp, som på fornengelska kallas *Hrædas* (nom.pl.; den belagda formen är *Hræda* gen.pl.). Dessa har ibland antagits vara goter, ovisst på vilka grunder; saken brukar inte kommenteras närmare. Troligen har man, liksom Wessén tycks göra, tagit för givet att *Hrædas* och *Hreðgotan* (båda här i nom.pl.) innehåller variantformer av samma morfem. Wessén hävdar att *Hrædas* är den ursprungliga formen (vad vokalismen beträffar) — men samtidigt att *Hreðgotan* är den morfologiskt ursprungligare beteckningen på folkgruppen i fråga (varav *Hrædas* är en kortform), som han ser som goter. Förleden i *Hreðgotan* är det fornengelska ordet *hrēð*, som betyder 'rykte'. *Hreðgotan* skulle med andra ord betyda 'ryktesgoterna', dvs. 'de ryktbara goterna'. Av denna beteckning är alltså *Hrædas* i sin tur en ellips med samma innebörd.

I sin behandling av **hraiþmarar** nämner Bugge (1910:31) nästan parentetiskt: »Der Ursprung des Stammes **hraidī-* in *hraiþkutum*, *hraiþmarar*, ags. *Hræda* u. s. w. ist bisher nicht sicher nachgewiesen». Detta är en icke obetydlig reservation. Därefter hänvisar han till den följande utredningen, och den gäller så småningom **hraiþmarar**: »diese Bezeichnung eines Meeres *hraiþmarar* enthält denselben Volksnamen wie *hraiþkutum* [...], unter denen die Person, von welcher hier die Rede ist, lebte» (Bugge 1910:32). Denne person är alltså Theoderik, och Bugge avslutar: »Denn ich habe gezeigt, dass *hraiþkutum* = altn. *Hreiðgotum* nach der ursprünglichen Bedeutung dieses Volksnamens die Ostgoten bezeichnet». Att han skulle ha »visat» detta är naturligtvis en stark överdrift, men uttalandet har fungerat med suggererande kraft på eftervärldens kommentatorer.

Det är ändå utredningen om **hraiþmarar** som tydligast visar hur Bugge har resonerat: »des Hreidhmeeres', d. h. 'des Ostgotischen Meeres', 'des das Land der Hreiðgotar bespülenden Meeres'» — det är stranden där Theoderik skall ha ridit som också över-sköljs av detta hav. Med Bugges egna ord (1910:45 f.):

Ich vermute in *Hreiðmarr*, got. **Hraidī-marei* eine Wiedergabe des griech. *τὸ Κρητικὸν πέλαγος* (lat. *mare Creticum*); so hiess (z. B. noch bei Strabon) ein Teil des ägäischen Meeres. In Betreff der sprachlichen Form muss daran erinnert werden, dass ein anlautendes germanisches *h* auch sonst, nachdem die

germanische Lautverschiebung im grossen und ganzen abgeschlossen war, in Namen aus einem fremden *k* durch Verschiebung entstanden ist.

[---]

Der Diphthong *ai, ei* von **Hraidimarei*, **Hreiðmarr*, ***hraiþmarax*** kann das fremde *ē* wiedergeben. [---]

Bugge förutsätter således något slags ersättningsregler vid överföring av beteckningar från ett språk till ett annat (bland tvåspråkiga språkbrukare? — jfr Weinreich 1953).

Så långt de språkliga utläggningarna. Bugge har också allmänhistoriska skäl som han framför (Bugge 1910:46 f.):

Die Erklärung von **Hreiðmarr*, Gen. ***hraiþmarax*** als *mare Creticum* lässt sich auch durch historische Gründe wohl stützen. Man weiss, dass die Eruler und die am schwarzen Meere wohnenden Ostgoten das innere Mittelmeer sehr früh kannten und auf demselben Raubzüge vornahmen. Unter Gallienus (260–268) lief eine grosse barbarische Flotte in den Archipel, verbrannte Ephesos und Kyzikos und wandte sich dann gegen Attika und den Peloponnes. Trebellius nennt die Verwüster von Kyzikos und Asien Goten, Synkellos Eruler. Unter Claudius (268–270) rüsteten Goten, Eruler und Peukinen eine grössere Flotte aus. Sie segelten aus dem schwarzen Meer an Byzans vorbei in den Archipelagos, plünderten die Inseln Rhodos und Kreta und landeten dann auf dem Rückweg bei Thessalonika.

Därefter följer den grandiosa höjdpunkten:

Damals als die Ostgoten auf **Hraidimarei*, *mare Creticum* Raubzüge vornahmen, können sie von verwandten Stämmen danach den Namen **Hraidigutans* (altn. *Hreiðgotar*, ags. *Fréðgotan*), oder unzusammengesetzt **Hraideis* (ags. Gen.pl. *Hræda*) erhalten haben. **Hraidigutans* 'die Goten des kretischen Meeres' ist dann logisch als ein elliptisches Kompositum zu betrachten.

God akademisk sed kräver att man seriöst och kollegialt överväger det som framlagts med vetenskapliga anspråk. Sophus Bugges banbrytande insatser på många områden inom den nordiska språkvetenskapen väcker djup respekt, men dessa resonemang är trots all sin lärdom svåra att ta på allvar.

För så här förhåller det sig. Efter en lång rad lösa och oprövade antaganden skapas ett rent hypotetiskt gotiskt namn, **Hraidimarei*, för en del av Medelhavet. Detta skall senare ha använts som beteckning på en annan del av Medelhavet via en gammal, helt obelagd, benämning av ostrogoterna, som de skulle ha fått längs språkliga kanaler som i själva verket knappast är möjliga. Vid detta (senare avsedda) hav har en kung med ett välkänt namn härskat. Detta är ett historiskt faktum (vi bortser

ett ögonblick från de språkliga omständigheterna), men att han skulle ha ihågkommit med namns nämnande i en tämligen obegriplig språklig form på en svensk runsten flera århundraden senare är ändå inte självklart.

De på mycket lösa grunder konstruerade namnen skulle stödjas av dels ett enda belägg i fornvästnordisk diktning, som dessutom är en emendation, jämte ett större antal snarlika namn, vilka emellertid alla hela tiden uppträder i samma förment förvanskade form, dels en handfull fornengelska belägg på en folkbeteckning vars namn inte kan förenas med de nordiska formerna utan hör till en annan ordstam. Detta är bara för mycket (och då har ändå inte alla källkritiska problem med de åberopade klassiska källorna vägts in). Bugge är så delaktig i samtidens intresse för germansk forntid i allmänhet och goterna i synnerhet att han finner dem där de aldrig satt sin fot (jfr strax nedan, s. 778 f.).

De engelska beläggen skulle enligt det förda resonemanget dessutom stödjas av ytterligare ett par omständigheter. Förleden *hrēð* har en framskjutna position i argumentationen, men det är ändå formen *Hræda* som anses vara den ursprungliga (varur *hrēð* skall ha utvecklats, medan *Hræda* ordbildningsmässigt är sekundärt till *Hrēð-Gotan*). *Hræda* kan ytligt sett tyckas vara stambesläktat med förleden i det rekonstruerade gotiska ortnamnet **Hraidimarei* och den hypotetiska folkbeteckningen **Hraidigutans*, men inte heller detta stämmer. Inga kända ljudutvecklingar finns som kan förena *Hræda* med **Hraidi-*, vilket rimligen borde utesluta den möjligheten.

Inga oberoende belägg visar heller tydligt — vad de faktiska omständigheterna angår — att *Hræda* skulle åsyfta samma grupp som *Hrēð-Gotan*. När *hrēð* uppträder i andra sammansättningar (t.ex. *hrēðcýning*), talar ingenting för att det är en ellips av *Hrēð-Gotan* som avses; förleden i dessa sammansättningar har sin normala appellativiska betydelse. Därför utpekar *hrēðcýning* inte heller just en gotisk kung, bara en berömd kung mera allmänt.

21.1.3. Tilläggsargumenten

Det är således **hraiþkutum** som bildar utgångspunkten för hela Bugges tolkning. Efterleden **kutum** anses i klartext utsäga att det är goter det är fråga om, och han tycker sig finna ett helt jämförbart uttryck, *Hreið-gotom*, i fornvästnordiskan. Det är på identifikationen av detta ord som tolkningen av **þiaurikr** senare vilar. Mycket på grund av ren namnlighet sluter man sig till att det är Theoderik som avses, låt vara att Bugge

anställer en ljudhistorisk analys. En del efterkommande kommentatorer reste invändningar mot Bugges ståndpunkt, till stor del med hänvisning till just de fonologiska svårigheterna (Kock 1909–1911:329, Brøndum-Nielsen 1928:169, Anm. 1). Men den gotiska grundtanken har varit tilltalande, och argumentkedjan har fyllts på efterhand. Till slut har helhetsbilden varit så attraktiv att de språkliga svårigheterna negligerats.

Identifikationen förutsätter att **p**-runan läses dubbelt, ett bruk som finner paralleller på Rökstenen; möjligen erbjuder den fonetiska olikheten mellan **p** i **raip** [ð] och **p** i **piaurikr** [θ] inga svårigheter, om man räknar med ett rent grafiskt fenomen. Vidare händer det att [o:] skrivs med **au** i runinskrifter, paralleller kan påvisas (Grønvik 2003:56), men det sker inte någon annanstans på Rökstenen. Det inträffar exempelvis inte i **tu/dō** (om det är så runorna skall utläsas) och **siulunti/siōlundi**, inte heller i t.ex. **-mōð** i **uamuþ** och **þurmuþi** (som står för *Vāmōð* resp. *þōrmōði*), där senare leden (dvs. **-mōð**) har en likartad fonologisk natur som den som torde ligga bakom **piaurikr** (jfr fvn. *þjóð*- och *-móð*). Slutligen antas **ð** i *þjóðrekr* i så fall ha gått förlorat i en fonologisk kontext (tryckstark lång vokal/diftong + **ð** + morfemgräns + resonant) som strukturellt påminner om den för **ð** i *Hræiðmarar*, men de båda formerna har i så fall inte utvecklats lika. Redan dessa senare omständigheter ensamma skriker efter en förklaring, om man accepterar den traditionella lösningen.

Möjligen kan morfemet *got* i *Hræiðgutum* tyckas få stöd av **kuta/gota** i strofen, men där är betydelsen 'häst', det är alla överens om. Visserligen underbygger man anknytningen till goterna genom att översätta med 'gotisk häst', men skillnaden mellan häst och människa kvarstår ändå, och i *Hræiðgutum* vill man inte se hästar. Har man väl etablerat den gotiska miljön, kan naturligtvis de som kämpar om de båda valroven också infogas i de förutsatta legenderna om Theoderiks bragder, liksom de tjugo kungar som nämns på baksidan (och förutsätts ha fallit på valplatsen). Allt detta är kanske möjligt, men invändningar anmäler sig på varje punkt, och att alla osannolika förutsättningar eller rentav svårartade hinder, som till nöds kan bortförklaras ett och ett, skulle ha undanröjts samtidigt, förefaller ytterligt märkligt.

De ställen i fornengelskan som dragits in som jämförelse har redan utretts (i avsnitt 21.1.1). Beteckningen *Mæringa burg* i Deors klagan har lyfts fram i tron att frasen skulle betyda 'den gotiska kungadynastins borg'. Även de senaste kommentatorerna håller fast vid denna åsikt (t.ex. Grønvik 2003:58). Återigen är det Bugge som utförligast argumenterat för denna syn. Han menar att **marika** i Rökstrofen återger

samma form: »**marika** ist Gen. pl. und würde in altn. Form **Mæringa* lauten» (Bugge 1910:53). Vidare (Bugge 1910:53 f.):

Auf dem Steine von Rök bezeichnet **marika**, wie *Mæringa* in dem ags. Gedichte, die Männer aus dem Geschlechte, zu welchem Theodorik gehörte. In dieser Bedeutung ist **Mæringr*, ags. *Mæring* durch das Suffix *-inga-* von einem zusammengesetzten Mannesnamen abgeleitet, dessen zweites Glied got. *-mērs* (Stamm *mēri-*) war. [— — —]

Der Vater Theodoriks hiess *Theodomir* **Piudamērs*, und seine Brüder waren Walamir **Walamērs* und Widimir **Widumērs*. [— — —] Als eine gotische Bezeichnung der ostgotischen Mannen ['vasaller', 'underordnade hövdingar'] darf man got. **Mēriggōs* vermuten, welche nach den Namen *Piudamērs* und *Walamērs* gebildet ist. Dies got. **Mēriggōs* hat sich nach England (ags. *Mæringa*) und Skandinavien (**marika** auf dem Steine von Rök) verbreitet.

Stundom har en alternativ förklaring till beteckningen **marika** framförts — Theoderik skulle ha stammat från ett land som kallas *Meran* vid norra och nordöstliga Adriatiska havets kuster. Med hänvisning till Heinzel (1889) kombinerar Bugge de båda förklaringarna (Bugge 1910:55):

Diese Länder hatten wirklich zum ostgotischen Reiche Italiens gehört. H e i n z e l erklärt diesen Namen *Meran* so, dass ein got. Name **Mēriggs*, pl. **Mēriggōs*, von Slaven an der adriatischen Küste gehört und zu *Meran* durch die Einsetzung der Endung *-an* für *-ing* slavisiert worden ist.

Insikten att språkförändring gynnas av kultur- och språkmöten är sund, den skarpsinniga kombinationsförmågan är det inget fel på, men de så gott som helt ounderbyggda spekulationerna (inte bara Bugges) leder fel snarare än de bidrar till förståelsen av Rökinskriften.

Man kan däremot ganska tydligt följa hur myten om Theoderik och goterna på Rökstenen har växt fram. Man kan bara betänka hur de fantastiska uppgifterna om maringarna används (Bugge 1910:55):

In dem Ausdrücke **marika**, der dem ags. *Mæringa* entspricht, haben wir ein neues Zeugniß dafür gefunden, dass der **PiaurikR** der Inschrift von Rök mit dem historischen ostgotischen Könige Theodorik mehrfach einen Zusammenhang bewahrt hat.

Den myten har senare vårdats av kommande släkten. En och annan som prövar ett sidospår såsom Otto von Friesen, egentligen utan att lämna det gotiska huvudspåret, vinner ingen respons i det längre loppet.

Märkligt nog noterar Bugge själv sambandet med adjektivet *mærr* utan att dra ut den linjen i sin naturliga utsträckning: »*mæringr* ist nach

Snorra Edda I, 516 zugleich ein poetischer Ausdruck für 'König'. In dieser Bedeutung hat man *mæringr* gewiss als eine Ableitung vom Adj. *mærr* 'herrlich' aufgefasst». Precis samma resonemang kan tillämpas på det fornengelska exemplet *mæringa burg*. Hade Bugge låtit det få den naturliga betydelsen 'berömda mäns borg', skulle han ha kunnat bespara sig den halsbrytande osannolika utläggningen om den gotiska dynastin.

Genom att Elias Wessén i allt väsentligt övertar Bugges gamla idéer, skalar av dem några av de mest härresande inslagen och delvis förser dem med en uppsnyggad förpackning, lever de vidare med nytt friskt liv. Men revisionen har ett pris. Bugge gav trots allt en språkligt sammanhängande bild av det tänkta förloppet, även om hans härledningar ibland blev väl långsökta och fantastiska. Ekvationen stämde ändå, givet de variabler som exploaterades. Det verkar som om det är Wesséns negativa reaktioner på de mest fantastiska antagandena som har lett honom till vissa nedtoningar, men han gör inte rent bord. När Bugges absurda historiska fundament i det kretensiska havet avlägsnades, vilket i och för sig var välbetänkt, kom emellertid hela konstruktionen att lida av språkliga motsägelser och andra formella brister. Men den skrangliga överbyggnaden har ändå envist stöttats upp av nya generationer kommentatorers obegripligt starka vilja att hålla liv i Rökstenens goter. Spekulationernas sanningsvärde tycks ha stärkts för varje gång de uppreps.

Många har haft på känn att det är något som inte stämmer i Bugges Röktestamente (1910). För det första är tolkningen inte fullständig, vilket inbjuder till kompletteringar. Då är det naturligt att det som verkligen föreligger också utsätts för granskande blickar. För det andra har nog många störts av de osäkra, svårkontrollerade eller hypotetiska inslagen. Man märker en del förbehåll hos Grønvik, som ändå — med all rätt — visar stor reverens mot Bugge. Följande citat illustrerar Grønviks kluvenhet (2003:11):

Hier sieht man einen Mann am Werke, der die philologische und sprachwissenschaftliche Seite seines Faches vollauf beherrschte und darüber hinaus ein so gutes Gedächtnis hatte, daß er jederzeit allerlei Einzelbelege aus dem älteren runologischen Schrifttum zur Stütze seiner Deutungen heranziehen konnte. Sein außergewöhnlicher Scharfsinn ermöglichte es ihm, das Problem der Geheimrunen zu erkennen und es zum Teil zu lösen. Zugleich muß aber hinzugefügt werden, daß Bugge ein Mann von lebhafter Phantasie und großem Kombinationsvermögen war und deshalb oft auf Abwege geriet und sich in große Schwierigkeiten verwickelte, in denen er jedoch nicht verfangen blieb, wenn sich bessere Lösungen anboten.

Bugges mångsidighet, hans djupa beläsenhet och den kombinationsförmåga som Grønvik lyfter fram skördade stora triumfer. Man skall minnas vilka förhållanden Bugge arbetade under. Han hör till de verkliga pionjärerna inom nordisk filologi. Men det skulle vara underligt om inte en del i hans tänkande nu var förlegat. Det är desto mer besynnerligt då att så mycket antingen har fått stå outmanat eller rentav återupptagits efter att ha varit avfärdat — ibland till synes som om någon fått en ny idé med samma innebörd som någon av Bugges gamla. Det mesta som Bugge föreslagit har visat sig ha förvånansvärd slitstyrka. Kanske allra starkast har det gotiska grundtemat varit.

Traditionen rymmer viss variation, framför allt vad Theoderiks förmenta roll beträffar. En utvecklingsgång i Bugges eget tänkande kan avläsas i hans skrifter. I det inledande arbetet (Bugge 1878) saknas Theoderik helt; där är **piaurikr** en »folkkung», som strofen handlar om, även om stycket dessförinnan nämner **hraiþkutum** och förstås som »goter». När Bugge nästa gång återkommer till Rökstenen (1888), hänvisar han till en ryttarstaty i Medelhavsområdet, vilken strofen på Rökstenen skulle syfta på. Slutligen refererar Bugge (1910) mera specifikt till den ryttarstaty som på Karl den stores order flyttades från Ravenna till Aachen år 801 (uppgifterna om varifrån statyn hämtades växlar mellan Ravenna och Verona, men det var i Ravenna den stod).

Bugge meddelar (1910:40) att även Vigfusson (sic) och andra gjort denna iakttagelse och att han själv utrett saken ordentligt i sitt föregående arbete (dvs. Bugge 1888:25), men när han återoppar statyn över Theoderik hänvisar han till Schücks förknippning av **piaurikr** på Rökstenen med ryttarstatyn i Aachen. Tidsmässigt är det också möjligt att han känt till t.ex. Rudolf Heinzel (1889; som Schück säkert använt). Med »Vigfusson» avses väl Guðbrand Vigfusson (som det står på titelsidan) & Frederick York Powell, *An Icelandic Prose Reader* (1879), som upptar strofen från Rökstenen. Senare har bland andra Erik Brate (1915) vidareutvecklat statyns roll genom att dra in Walafridus Strabos dikt *De imagine Tetrici* från år 829, som handlar om statyn sedan denna flyttats till Aachen (se avsnitt 4.1.1.2, s. 103 ff.).

Naturligtvis har andra avstått från att gå via statyn över Theoderik och tänkt sig att det är kungen själv som figurerar. Med tidsförhållandena i åtanke är det kanske inte förvånande att han i inskriften enligt någras mening betraktas som död. Liksom Schück uppfattar Lönnroth den döde kungen som sittande fullt rustad på sin häst i sin gravhög, »as if ready to battle» (Lönnroth 1977:26 f.). Vi har tidigare sett (s. 374) att Lönnroth mera nyligen hävdar att »Theoderic rides on» (Lönnroth

2017). Huruvida han fortfarande företar sina ridturer i gravhögens hägn framgår inte.

Mot denna åsikt har noggranna opponenter framfört att det förslag Schück och Lönnroth lämnat strider mot kända begravningsseder (t.ex. Pamplonius 1993:24); den döde ligger i normalfallet i sin grav, naturligt nog. Redan Höfler ansåg att det var (den tyska) folkuppfattningens Didrik som anförare av »den vilda jakten» man hade att göra med, således »den vilde ryttaren», medan Samplonius i den konstruktiva delen av kritiken hävdar att Theoderik i stället levt vidare i folktron som en rättfärdig kung som bara väntade på att Messiaslikt få återkomma, en *rex rediturus*. Då har Theoderik en framtoning som liknar den som man förutsatt när han förväntas (fortfarande) döma i rättstvister, vilket det i så fall skulle meddelas i passagen före strofen. Denna syn går stick i stäv med de flesta tolkningar som åberopar en riddarstaty som inspirationskällan till Rökstenen, inte minst eftersom Theoderik skall ha haft en bister uppsyn på den, kongenial med det dåliga rykte han hade under medeltiden som t.ex. Walafridus Strabo vittnar om i sin dikt om Theoderik till häst (som staty).

Det är således många bud bara om Theoderik, alla givetvis inte förenliga med varandra. Till råga på allt behöver det inte ens vara samme Theoderik som förutsatts. Otto von Friesen (1920) hänvisar till en i övrigt okänd vikingahövding, Kemp Malone (1934) till den frankiske kungen med samma namn som den samtidige goterkungen, en idé som även Lis Jacobsen (1961) gör till sin. Hon skiljer emellertid denne från den kung som hon i avsnittet före strofen tror gick i land för nio generationer sedan och miste livet. Detta är nämligen den danske kungen Hugleik (Jacobsen 1961:48, men jfr 21.2.2, s. 800 f.). Hennes landsman Nils Åge Nielsen (1969) vill se Óðinn bakom **Piaurikr**, trots att denne gud inte tycks bli nämnd någon annanstans i inskriften. Arkeologen Sune Lindqvist (1967) plockar fragment från flera andra kommentators tolkningar, ordnar dem i en lika originell som obegriplig läsordning, blandar och ger samt kommer till slutsatsen att strofen på Rökstenen återgår på en gotisk släktvisa och avser Theoderik själv.

Bland de senare bidragen tycks Grønviks analys (2003) inte ge besked om huruvida Theoderik är levande eller död, men det är hur som helst Theoderik den store själv som strofen handlar om, inte någon annan Theoderik, och den andra hälften av strofen är en beskrivning av den ryttarstaty som Karl den store enligt Grønvik lät hämta från Verona och föra till Aachen (Grønvik 2003:58). Till stöd för denna åsikt anför Grønvik ordentligt och välstrukturerat sex olika argument:

a. Der in nordischen Quellen gelegentlich vorkommende Name Þjóðrekr [...] ist [...] nicht nordischen Ursprungs, [– –]. Auf ähnliche Weise ist vermutlich die etymologisch identische Namensform *ÞiaurikR*, die in der Rökinschrift vorkommt, aus Norddeutschland gekommen, von lateinisch-norddeutscher Lautung geprägt und nordischen Lautgesetzen angepaßt worden.

b. Die Bezeichnung *skati Mæringa* ‘Führer der Märinge’ entspricht einem Ausdruck eines altenglischen Gedichts, wo es von Theoderich dem Großen heißt, daß er dreißig Winter lang über *Mæringa burg* herrschte [– –].

c. Die Verwendung des Präsens in der Rökstrophe – “sitzt jetzt bereit auf seinem Pferde” – ist am ehesten auf eine Reiterstatue des Königs zu beziehen, da er ja selbst vor neun Generationen gestorben war. [– –]

d. Die Schilderung des Königs, mit dem Schilde in einem Riemen über die Schulter hangend, stimmt mit einer gleichzeitigen Beschreibung der Reiterstatue in Aachen überein [...].

e. Der vorangehende Satz: *ok dæmir enn um sakar* stimmt genau mit der Auffassung von Theoderich im damaligen Europa überein (siehe oben).

f. In diesem Abschnitt heißt es auch, daß der König “vor neun Generationen” gestorben sei. Theoderich starb im Jahre 526. Legt man dazu neun Generationen von je 30 (oder 33) Jahren, kommt man zum Jahr 796 (oder 823), und das ist auffällig nahe an dem Jahre 801.

Var och en kan själv läsa detta och konstatera alla förutfattade meningar som promoveras till argument. Ingen systematisering i världen kan rättfärdiga en sådan åtgärd. Grønvik sammanfattar (2003:59):

Diese Argumente lassen es wahrscheinlich erscheinen, daß die Rökstrophe von Theoderich dem Großen und seiner Reiterstatue in Aachen handelt. Die große Frage ist, warum Theoderich der Große in einer Inschrift erwähnt wird, die zum Andenken an einen Stammeshäuptling aus Östergötland errichtet wurde.

Det sista kan man lätt instämma i. Grønvik besvarar frågan själv med att påminna om flyttningen av statyn. »Es ist anzunehmen, daß Theoderich und seine Taten bei dieser Gelegenheit viel besprochen und weithin bekannt wurde, auch unter den Nordländern, die um diese Zeit rege Handelsverbindungen mit den südlicheren Ländern Europas pflegten».

Grønvik målar alltså upp ett allmänt scenario i stil med det Wessén räknade med: Theoderik har i 800-talets Norden varit en välkänd germansk hjälte. Men han går vidare och hänvisar till Jordanes gotiska historia (från 500-talet), som utpekar Skandinavien som goternas urhem, från vilket de utvandrade. Det som Rolf Hachmann i en på sin tid uppmärksamrad bok om goternas ursprung kallade »der Scandza-Topos

der frühmittelalterlichen Historiographie» (Hachmann 1970:15–35, 451) hade under medeltiden stor spridning, och det var på modet att härstamma från goterna eller som de räkna det avlägsna och dimmiga Norden som sitt ursprungsland. Det gjorde inte bara ostrogoterna utan också deras arvtagare i Italien, langobarderna, liksom visigoterna i Spanien. Grønvik ansluter sig till Hachmanns tanke och menar att redan Varinn omfattat samma idéer: Rökstenen skall påminna om släktens anor, med Theoderik som höjdpunkten; i detta syfte utnyttjas ryttnarstatyn i Aachen.

Med andra ord räknar Grønvik med en seglivad svensk göticism, som börjat tidigt. Det kan ligga mycket i det — dess livskraft tycks kunna bevittnas än i dag (Ralph 2010). Och den strömningen har gamla anor. Välkänd är den göticism som under 1600-talet blev statsideologi i den unga stormakten Sverige, en uppstickare bland Europas gamla kulturländer och i starkt behov av legitimitet. Sina anspråk försökte man grunda på ett artificiellt samband med de antika goterna, Roms betvingare, som i sin egen (sena) historieskrivning hävdade ursprung från de nordligaste kända delarna av Europa. Sin information hämtade 1600-talssvenskarna till största delen från Johannes Magnus *Historia de omnibus Gothorum Sveonumque regibus* (1554). Att författaren var Sveriges siste katolske ärkebiskop och skrev sin historia i exil i Rom bekymrade inte svenskarna ens under den lutheranska fundamentalismens mest intensiva tid. Ändamålet fick helga medlen, och Johannes Magnus huvudsakligen fiktiva svenska historia, skriven på välformulerat humanistlatin (Johannesson 1982), översattes till svenska av kungens translator Ericus Schroderus och publicerades år 1620 för allmänna studium.

Ärkebiskopens historia var i många stycken ett storverk, som framför allt väckte danskarnas nervositet. Den tillkom strax efter Sveriges uppror, och det pågick även ett propagandakrig mellan de båda nordiska staterna. I den kraftmätningen hade danskarna trumf på hand i form av de isländska medeltidstexterna, som ju var dansk egendom. Den gamla isländskan kom att uppfattas som det nordiska urspråket, det språk som också hade varit göternas, och som den gren av befolkningen som var de historiska goternas förmenta förfäder hävdades ha talat i forntiden.

När Olof Rudbeck mot slutet av 1600-talet sätter ett slags rekord i snedvriden patriotisk forskning, redovisad i den s.k. *Atlantican* i fyra delar (1679–1702), hämtar han delvis sin inspiration ur en vid det laget stark inhemsk tradition, som tagit ny fart med den svenska översättningen av Johannes Magnus verk. Men han påverkas också av Johannes Goropius Becanus, en nederländsk läkare och språkman, som i sitt arbete *Origines Antwerpianae* (1569) hade fabulerat ihop en fantastisk historia om sin egen hemstad. Bland annat skulle flamländska ha talats i

Edens lustgård och hyperboréerna ha invandrat till Antwerpen från Amerika! Man känner igen typen av tänkande från Rudbecks egna idéer hundra år senare.

Becanus mera samtida, ehuru ett halvsekel yngre, den svenske mångsysslaren Johannes Bureus, började i patriotiskt nit att korrigera flamländarens utsaga. Bureus lärjunge Georg Stiernhielm arbetade vidare i samma anda och kom i sin tur att påverka Olof Rudbeck, som antagligen är den ende som i fråga om patriotisk fanatism i lärd förpackning har överträffat Becanus. Rudbeck vann först anklang i Sverige, mera konfundering eller förfäran utomlands, men hans överdrifter ledde snart till att hela rörelsen råkade i vanrykte mera generellt. Ändå levde den svenska göticismen kvar i vissa kretsar även under 1700-talet, och i början på seklet därefter flammade den åter upp i moderniserad form, nu mest som estetisk nyorientering i romantikens anda men också med ideologiska övertoner, som bland annat gjorde sig gällande vid seklets mitt i skandinavismens skepnad (se t.ex. Stenroth 2005).

Göticismen i Sverige var emellertid inte Johannes Magnus egen skapelse. Redan under medeltiden, kring 1400-talets mitt, kunde en fåbless för de gamla goterna märkas, och den satte exempelvis spår i teologen Ericus Olaus krönika från 1470-talet. Så tidigt som 1434 höll den svenske ärkebiskopen Nicolaus Ragvaldi ett flammande tal vid konciliet i Basel, vari han just hävdade de nordiska folkens släktskap med Medelhavsvärldens goter. Något senare infogades dessa tankar också med god passning i Karl Knutssons energiska propagandaapparat, som bland annat tog sig uttryck i en livlig, starkt tendentiös, historieskrivning under senmedeltiden.

Källtexten till goternas ursprung var den bearbetade version av goternas historia som Jordanes färdigställde kring mitten av 500-talet. Redan den svenska s.k. prosaiska krönikan från 1470-talet omtalar Jordanes (som Ardan). Denne tycks ha varit en första generationens kristen med vissa ledningsfunktioner hos den ostrogotiska klan som i källorna kallas amaler; den tillhörde också Theoderik (Bugges och Wesséns meringar). Jordanes kan dessutom ha varit biskop men är mest känd som historieskrivare. Han tycks således ha varit av gotisk släkt. Under alla omständigheter är hans verk *De origine actibusque getarum* ('Om geternas ursprung och åtgöranden') i okänd utsträckning (men troligen helt och hållet) grundat på vad en föregående latinspråkig hävdatecknare, Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus Senator, redan hade åstadkommit. Denne var en romersk lärd, filosofiskt lagd, författare och ämbetsman i Theoderiks tjänst, som under åren kring 530 skrev en omfattande gotisk

historia. Det är alltså uteslutande genom Jordanes starkt komprimerade version som denna är känd.

I den svenska prosaiska krönikan nämns »Roderikus toletanus hin wise ærchebiscopp j yspania». Den som åsyftas är Toledobiskopen Rodericus Ximinius de Rada, som föddes i Navarra ca 1170, studerade i Bologna och Paris och dog i Wien 1247. Hans historiska arbeten om Spanien var vida spridda, och han lyfter just fram det (visi)gotiska arvet. En av de auktoriteter han i sin tur åberopar är Isidorus av Sevilla (ca 560–636), som bland mycket annat skrev goternas historia ur ett spanskt perspektiv. På hans tid ansåg sig de spanska härskarna fortfarande vara av gotisk härkomst. Isidorus hålls för att ha betytt mer än de flesta för medeltidens syn på historien och, inte minst, för det fortsatta intresset för goterna. Det var inte bara svenskar och danskar som kom att hävda släktskap med goterna, utan långt dessförinnan alltså den spanska eliten, senare såväl fransmän och flamländare som österrikare och tyskar. I Tredje riket hette Gdynia Gotenhafen.

Mest envist har nog ändå goterdrömmen dröjt sig kvar i Sverige. Inte minst inom universitetsämnet nordiska språk har den vårdats. I 1960-talets universitetsundervisning var goternas härstamning från Sverige en självklarhet, men ännu år 2004 skriver nordisten Jan Paul Strid om »Rökstenen, götarna och goterna» samt Östergötland som goternas urhem. Goternas namn och ursprung — etniskt, språkligt och geografiskt — hör till de mest omdebatterade problemen inom nordisk och germansk fornhistoria, delvis vårdad inom ämnet nordiska språk. Frågan har naturligtvis stort intresse principiellt, men bortsett från att den är allmänt svårhanterad på många sätt, har den vid det här laget också blivit ytterligt förvirrad.

Till den situationen har många faktorer bidragit. Inte minst den långa tid som debatten pågått har blivit ett problem i sig. De förslag och förfäktade lösningar som framlagts har utarbetats inom så varierande teoretiska och ideologiska ramar och har haft så olika förutsättningar på flera andra sätt att det är svårt att jämföra och utvärdera dem. Dessutom har många olika aspekter ofta blandats med varandra, så att det till slut blir svårt att hålla isär dem. Exempelvis har själva beteckningens (*got* etc.) språkliga förutsättningar kopplats samman med goternas etnogenes och vidare historia, med frågan om var deras första bosättningar befann sig, vilka grannar de hade och hur senare förflyttningar gått till, ofta alltsammans i en och samma utredning. Följden är att det ibland blir omöjligt att avgöra var den enskilde författaren lägger sin tyngdpunkt eller vad som är argument för vad (för en översikt ur ett modernt perspektiv

se t.ex. Heather 2010, som i sin tur blivit starkt ifrågasatt, nästan förutsägbart).

Kanske viktigast av allt är det faktum att frågan om goternas och Theoderiks närvaro på Rökstenen egentligen inte har så mycket att göra med historieskrivningens tillförlitlighet som med vad man kunde tänkas tro i Östergötland vid Rökstenens tillkomsttid. Romantikens betoning av folk och nation, biologisk och språklig samhörighet etc. har långt efter romantikens höjdpunkt snedvridit tänkandet på den här punkten. I själva verket dröjer det ganska länge innan medvetandet om någon form av släktskap över huvud taget inom de germansktalande folkgrupperna gjorde sig gällande. Sådan kunskap vaknar sent och gäller i allmänhet först och främst möjligheten att förstå varandras språk. Detta medvetande leder inte nödvändigtvis till solidaritet mellan de berörda.

Isidorus de Sevilla var kanske sin tids lärdaste man när han skrev sina stora verk under tidigt 600-tal, men han ansåg att goterna härstammade från skyterna, som knappast var någon etnisk folkgrupp utan snarare ett slags förbund, som antagligen talade ett i huvudsak iranskt språk. Att goter och franker skulle kunna vara släkt föresvävade honom inte. Det trodde inte ens den frankiske historieskrivaren Fredegär, som kring 660 menade att Theoderik den store var makedonier. Liksom författaren till den sjuttio år senare frankiska krönikan (se avsnitt 21.2.2, s. 800) hävdade han i stället att goterna hade trojansk bakgrund.

Att goterna Ermanarik och Theoderik och burgunden Gundaharius figurerar i många germanskspråkiga fornlitteraturer betyder inte att man betraktade dem alla som germanska hjältar. En sådan syn är i mycket en projicering av senare tiders uppfattning. I hjältediktningen samverkar de med den hunniska Attila, som omges med samma heroiska nimbus som de, och vad den halvt mytiske Sigurör/Sigfrid har för etnisk tillhörighet förblir dunkelt. Den anglosaxiska traditionen vårdar visserligen sitt kontinentala arv och framställer de keltiska medtävlarna om resurserna i England hätskt och föraktfullt som demoner och lägre stående varelser, trots att dessa i betydande grad har bidragit till genupsättningen på de brittiska öarna. Men med goterna känner anglosaxarna inte någon släktskap och inte med några andra germanska folk heller, mer än dem som i traditionen kallas angler, saxare och jutar, i någon mån friser.

Det är först kring 800 som ett slags göticism gör sig gällande i det frankiska riket (Frank [1991] 2000). Efter sin kröning i Rom år 801 beger sig Karl den store till Ravenna. Det är i samband härmed som den i Röksammanhang ofta återopade ryttarstatyn över Theoderik flyttas till Aachen. Den äldsta bevarade litterära påminnelsen om Theoderik finner man i Hildebrandslied, vars manuskript antagligen stammar från 820-

eller 830-talet. Diktens språk är en underlig kombination av lågtyska och högtyska (östfrankiska). Det är också kring år 800 man börjar tala om *theodisca lingua* 'tyskt (el. germanskt) språk'. Då är det först frankiskan som avses, men gotiskan ansluts så småningom. Omkring 860 omnämns *gens teudisca* i betydelsen 'germanskspråkiga folk' (Eggers 1970:406 f.). Då avses tydligen kontinentalgermanska folk.

Det uppvaknande intresset för gotiska har ansetts vara en effekt av det multikulturella karolingiska rikets utbredning. Man behövde finna enande element och höga förebilder. Men hur sannolikt är det att denna utveckling samtidigt följts i spåren av de hedniska nordborna? Av allt att döma var de ännu långtifrån indragna i »tyskhetsbegreppet», såsom detta långsamt växte fram under 800-talets lopp i Karls och hans efterföljares karolingiska rike. Och framför allt hade de ingen anledning att betrakta sig själva som germaner, när de ännu flera hundra år senare ännu skilde mellan svenskar, smålänningar och västgötar (som i Västgötalagen). Under Karls tid är den tilltagsne danske (snarast jylländske) kungen Godfred i ganska tät kontakt med det karolingiska väldet, oftast konfrontatoriskt, men danernas samröre med östgötarna torde ha varit begränsat. Att de skulle ha känt någon etnisk samhörighet är uteslutet.

I den mån skandinaviska runmästare kände till karolingernas gotiska rörelse var det väl Karl själv som tjänade som förebild för nordborna, inte en redan då forntida föregångare med diffus anknytning. Att detta kulturella klimat skulle ha gjort sig gällande i Norden i början av 800-talet eller till och med i slutet av 700-talet, såsom det skulle förutsättas om allt detta har med Rökstenen att göra, är högst osannolikt. Även om Varinn skulle ha varit aldrig så väl informerad, har han knappast legat i framkant av den karolingiska utvecklingen. Därmed faller också generationsräkningen från Theoderiks död och hela underlaget för att igenkänna goter i avsnittet före strofen. Det hela går helt enkelt inte ihop.

Grønvik är till skillnad från merparten av bedömarna noga med de språkliga detaljerna. Han finner uppenbarligen runformen **þiaurikr** för *Theodericus* etc. i behov av särskilda motiveringar (Grønvik 2003:58, mom. a). Som de flesta andra håller han till slut ändå fast vid Theoderik, men namnformen förklaras på ytterligare ett nytt sätt. I sin helhetstolkning anknyter han till flera föregångare, i tid mera närliggande än de verkliga pionjärerna, kanske mest till Höfler, framför allt i det att han antar ett religiöst grunddrag i inskriften. Dit kan även Harris sägas ansluta sig, och samma idé är utgångspunkten för den tolkning som presenterats här. Grønvik prövar således nya vägar och måste sägas ha fräschat upp debatten. Det är egentligen förvånande att han av senare efterföljare inte riktigt får det erkännande som vore motiverat, särskilt

som en del av hans uppslag tas i anspråk eller varieras, såsom omtolkningen av **sibi** hos Harris (t.ex. 2009a), vilken visar klar släktskap med Grönviks tankar.

Innevarande avsnitt 21.1.3 upprepar en del information som lämnats tidigare, men sammanställningen har ett eget syfte. Nästan alla uttolkare har urskilt goter på Rökstenens inskrift. De flesta tycker sig också ha funnit dessas kung, Theoderik den store, omnämnd i strofen. När det gäller att förklara goternas och kungens närvaro på Rökstenen, har emellertid uppfattningarna växlat till den grad, att värdet med samsynen i grundfrågan måste ifrågasättas starkt. Samsynen är så näst intill obefintlig att man naturligen frågar sig (1) vad det är som gör att alla fastnar för det gotiska grundmönstret och (2) varför man så ogärna söker sig till andra lösningar.

När jag försökt göra det sistnämnda, har det jämförelsevis begränsade stöd jag fått suttit långt inne, medan det motstånd jag rönt varit anmärkningsvärt energiskt och hårdnackat. Det leder till fråga (3), nämligen varför det förhåller sig på det viset. Den frågan överlämnar jag till enskild begrundan tillsammans med den naturliga reflexionen att det kanske inte alltid är den bästa idén att alltför kritiklöst lita till »illustrious predecessors».

21.2. Datering

En ofta upprepad åsikt är att Rökstenens tillkomst kan förläggas till 800-talets första hälft. Än en gång är Wessén (1958:76) representativ:

Vi har knappast några säkra hållpunkter för att någorlunda exakt kunna bestämma Rök-inskriftens tid. Men med stor enstämmighet har den av alla forskare, som har uttalat någon mening i frågan, förlagts till 800-talet, snarast till förra hälften eller mitten av detta århundrade. Det finns all anledning att tro, att denna datering är riktig. Varje försök till en annan tidsbestämning, tidigare eller senare, leder till ökade svårigheter.

Större variation än i fråga om tidfästningen kan man notera när det gäller de argument för denna som man låtit vara avgörande, vilket i sig gör enstämmigheten i slutsatsdragningen suspekt. Wessén utgår från vad han anser vara ålderdomliga drag i språkformen. Men som Wessén själv konstaterar kan man inte på det viset nå fram till någon absolut datering. För det krävs en annan typ av kriterier.

Framför allt kan man inte först använda sig av förutsatta gamla språkdrag för att datera inskriften och därefter återropa förekomsten på denna för att ordna in språkdragen i fråga i det kronologiska schemat, inte heller vice versa. Även om enskilda forskare sällan gör sig skyldiga till sådana kullerbyttor, är det lätt hänt att en etablerad grov datering av en inskrift fastnar i den standardiserade uppfattningen, t.ex. för att de redan vunnit inträde i handböcker. Därefter kan vad som helst hända. Handboksuppgifter används ofta som argument utan att den som återopar dem har klart för sig grunderna för hur dessa blivit allas egendom.

Inte minst bedömningen av den fjärdedel av alla brakteater som bär runinskrift erbjuder prov på slirande argumentation av detta slag. Vid det här laget är nog den gällande kronologin betydligt mera tillförlitlig än den var tidigare, då brakteaterna knappast hade utsatts för någon noggrannare analys. Det fanns en tid då brakteaterna i sin egenskap av artefakter som daterats av arkeologerna kunde läggas till grund för (relativ) datering av runinskrifter. Det var bara det att de runförsedda brakteaternas runor hade funnits med i underlaget för arkeologernas resonemang i en tidigare omgång. I dessa fall är ofta de utmärkta klassifikationerna av större värde än dateringen (se t.ex. Mackeprang 1952 och jämför med de brett upplagda undersökningar som Karl Hauck m.fl. vid det här laget bedrivit under flera decennier; om Hauck se Heizmann 2007). Efter de senaste årtiondenas mångsidiga studium av brakteaterna från flera olika utgångspunkter (arkeologiska, konsthistoriska, religionshistoriska, socialantropologiska, språkvetenskapliga etc.) har kunskapen om just brakteaterna utökats betydligt.

Brakteater är ganska små, tunna runda guldbleck med ensidig prägling, som tillverkats efter mönster av romerska mynt och medaljer, vilka nordbor i romersk tjänst hade kommit i besittning av. Med sin karaktäristiska utbredning i södra Skandinavien och anslutande nordliga delar av kontinenten samt enstaka fynd i Storbritannien framstår brakteaterna som en nordvästeuropeisk specialitet, barbariska repliker på de romerska förebilderna; så småningom genomgår de en egen vidare utveckling. De förekommer i så stora mängder att de är en faktor att räkna med för förståelsen av runbruket, men exemplet med deras datering manar till försiktighet.

21.2.1. Jämförelser med andra runstenar

Man skall alltid hålla i minnet att runologin har att beakta ett brett spektrum av olika slags runbärare. I det följande koncentreras emellertid

intresset till runstenarna. Det är mycket sällan runinskrifter kan dateras väl på oberoende grunder. Vid det här laget har emellertid ett långvarigt typologiskt läggspel bedrivits, och man har nått fram till viss konsensus i några grundfrågor. Ändå tycks graden av samförstånd liksom antagandenas tillförlitlighet variera för olika epoker, så att det i fråga om vissa tidsskeden råder större enighet än om andra och kanske för somliga typer av runbärare mer än för andra.

Delvis finns det också nationella traditioner som gör sig gällande. Detta sistnämnda förhållande beror delvis på att fynden i de olika områdena har olika karaktär och därmed ger olika förutsättningar för tidsbestämning av skilda slag och med olika metoder, från naturvetenskapliga till rent typologiska. Särskilt för organiskt material har olika naturvetenskapliga metoder utvecklats för tidsbestämning. Värre är det med metall och sten. Därvidlag har runologerna varit mera hänvisade till typologiska serier (för arkeologiska fynd).

Dessa kan i sin tur vara bättre utvecklade för vissa perioder än för andra. När runinskrifter påträffas på föremål som ingår i större arkeologiska fynd, kan också helheten bidra till en noggrannare tidsbedömning, ibland genom skilda, varandra kompletterande, metoder. Enstaka fall av samförekomst i en fyndgrupp behöver naturligtvis inte vara avgörande, t.ex. om det runförsedda föremålet har tillkommit vid en helt annan tidpunkt än det åldersbestämda fyndmaterialet. Här finns följaktligen många felkällor.

De olika nordiska ländernas respektive fyndmaterial har emellertid även av sådana skäl kommit att påverka de nationella traditionernas tyngdpunkter. Proportionellt sett har Danmark och Norge mer trä- och benmaterial än Sverige, Danmark och Sverige betydligt fler brakteater än Norge, Sverige och Norge flest runstenar (med Sverige i särklass). För runstenarnas del har ändå de danska Jellingstenarna kommit att bli den bärande stommen för hela det nordiska kronologiska bygget. Detta beror dels på den betydelse de haft för runstensbruket från sin tillkomst och framgent, dels på möjligheten att med viss säkerhet datera stenarna utifrån de uppgifter som Jellinginskrifterna själva och hela anläggningens egenskaper i förening ger (men då måste de historiska källorna analyseras samt utsättas för vederbörlig källkritik, och som följd har olika dateringar avlöst varandra; se t.ex. Stoklund 2006 för Jellingstenarnas del).

I Danmark bidrar den rikliga men ändå begränsade fyndmängden till att en ganska detaljerad kronologi fastlagts (se åter Stoklund 2006). Något liknande för svensk del finns endast partiellt och delvis på andra grunder (se t.ex. C. Thompson 1975). Anne-Sofie Gräslunds typologiska

serier för vikingatida runinskrifter utgår från dekorens utformning. Därigenom erhålls en ganska pålitlig kartläggning av stilar, som delvis avlöser varandra, delvis överlappar. Den tid som omfattas sträcker sig från slutet av 900-talet till inemot mitten av 1100-talet (Gräslund 1991, 1992, 2006), dvs. i stort sett från tiden för den yngre Jellingstenens tillkomst i Danmark.

Detta lämnar sålunda strängt taget Rökstenen utanför bedömningen. Den faller formellt inom den allra första RAK-stilen, som i princip saknar dekor helt och hållet, åtminstone i form av djurhuvuden och liknande. Den utmärks i stället av skriftband som slutar rakt, med eller utan kantlinje allra sist. Huvudsakligen skall denna första stil omfatta perioden 980–1015 (för Sveriges del). I denna kategori brukar emellertid också en del äldre stenar inordnas. Dit hör Rökstenen. Denna konvention gör kategorin — i praktiken negativt definierad — starkt heterogen, mindre entydig och i dateringshänseende tämligen meningslös vad det äldre materialet beträffar. Åtminstone anvisar den ingen framkomlig väg när det gäller den närmare bestämningen av Rökstenens tillkomsttid.

Typologiska överväganden är svårhanterade. På ett begränsat område med rikt underlag för bedömning, som Uppland för de senare vikingatida runstenarnas del, kan sådana bedömningar säkert vara användbara, men när man rör sig över ett större territorium kan det vara svårt att avgöra vad som är spridningseffekter och vad som är kronologiskt relevanta fenomen (se t.ex. Palm 1992). Just i fallet Rökstenen tillkommer naturligtvis ytterligare svårigheter genom stenens särklass; det är inte lätt att hitta fall som utgör riktigt goda paralleller i fråga om den allmänna uppläggnings- och inskriftens. Runornas grafiska utförande igenkänns med vissa variationer på andra stenar, men inskriftens omfattning och den språkliga rikedom saknar motstycke.

Om man sammanväger fysiskt utseende och inskriftens egenskaper, kan det ändå vara givande att betrakta några andra stenar. Det är då slående att det knappast finns något riktigt jämförbart objekt i närområdet. Den östgötska Ledbergsstenen vittnar liksom exempelvis den uppländska Altunastenen och den sörmländska Ramsundsristningen genom sina bilder om förtrogenhet med mytologin och sagohistorien (men korrelationen med inskriftens text är svårutgrundlig). Wessén påpekar också likheterna i dessa avseenden med de gotländska bildstenarna, som (vanligen skriftlösa) tycks föreställa scener hämtade ur den nordiska mytologin. Den likaså östgötska Kälvestensstenen har särpräglade språkformer av samma slag som Rökstenen (bevarad trycksvag vokal efter kort rotstavelse i ordet *sunu*). Somliga hembygdsforskare med god lokal-kännedom har föreslagit att även vissa andra ristningar utförts av samme

stenhuggare som Rökstenen, vare sig denne är Varinn eller någon annan. Att Rökstenen skulle vara resultatet av en enstaka ingivelse förefaller mindre troligt, men det finns inte några kända fakta som bevisar motsatsen.

Rökstens unika status kommer man inte ifrån, men de bästa parallellerna till inskriftens grafiska komposition, med det ena skriftbandet intill det andra (med gemensam avgränsningslinje) så att hela stenytan täcks, finner man på den öländska Karlevistenen samt (i Danmark) på t.ex. Glavendrupstenen (se t.ex. BILD 32 på s. 660 jämte 43–45 på s. 794 f.) och Haddebysten 2 och 4 (BILD 46–48 på s. 796 f.). Men Karlevistenen (troligen rest över en dansk hövding) brukar dateras till tiden omkring år 1000, medan Glavendrup hänförs till 900-talet, kanske dess början, och de båda Haddebystenarna till 900-talets mitt (eller åtminstone efter 934; se strax nedan). Det kan således skilja något århundrade mellan den äldsta och den yngsta av dessa stenar.



BILD 39. *Gørlevstenen, framsidan.*

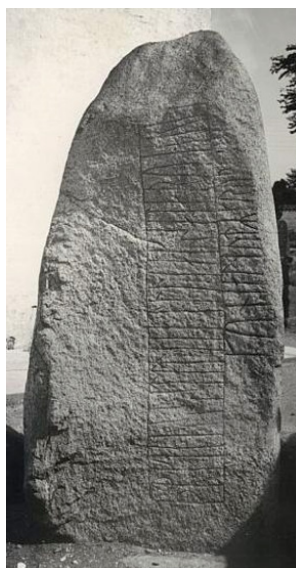


BILD 40. *Gørlevstenen, baksidan.*

Till tiden omkring 900 har man velat förlägga Gørlevstenen (BILD 39–40). Moltke menar att det är den kanske yngsta bland de vikingatida s.k. övergångsstenarna (Moltke 1976:119, 130, 182). Den markerar införandet av den vikingatida (danska) runraden i dess konsekventa form (utan äldre runor eller övergångsformer, såsom *†* för *a* eller *h* för *h*).

Stenen är rest över en man som burit ett namn som i sin tur har gudanamnet *Odin* som förled (**upinkaur**).

Förutom resarformeln och ett sekundärt tillägg (som framåt slutet är skadat) består inskriften av tre komponenter: på andra raden futharken (av den typ som är uppkallad efter Gørlevstenen, dvs. den från och med denna inristning vanliga danska runraden från vikingatiden) parallellt med resarformeln (på första raden), följd av en uppmaning till den döde att finna sig väl till rätta med monumentet samt på stenens baksida även den från andra källor bekanta formeln **þmkiisssttīiill** (se ovan avsnitt 20.1.3, s. 734 f.). Denna följs i sin tur av ristarens egen försäkran om att allt är gjort efter konstens alla regler: **iaksataru[na]ri[t]** 'jag satte runorna rätt' (hela inristningen återges i avsnitt 20.1.3, s. 733 ff.; se även BILD 39 och 40).

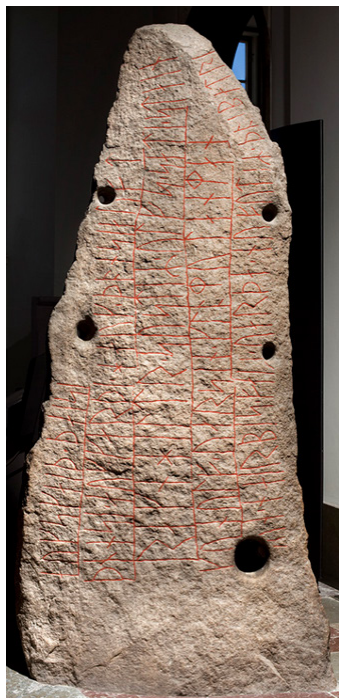


BILD 41. *Tryggevældestenen, framsidan.*



BILD 42. *Tryggevældestenen, baksidan.*

Vi drar oss till minnes att ristar- och åminnelse delen på den avgjort hedniska Glavendrupstenen avslutas med **þur** | **uiki** | **þasi** | **runar** (på B-sidan; BILD 44). På kanten (C-sidan; BILD 45) upprepas i stort sett

samma förbannelseformel över den som fördärvar stenen som man finner på Tryggevældestenen (av samme ristare, Soti, på uppdrag av samma kvinna, Ragnhildr, som var Ulfs syster). På Tryggevældestenen utslungas förbannelsen (skriftbandet till vänster) över den som »drar stenen härifrån» (till höger) på BILD 42, på Glavendrup över den »som drar stenen efter en annan» (BILD 45). Dessa båda stenar bedömer Moltke (1976:184) som yngre än Gørlevstenen men äldre än Jellingstenarna.

Dessutom låter Ragnhildr enligt ristningen göra en gravhög och en skeppssättning efter Gunnulf, och över goden Allis minne är hon och hans söner (kanske inte hennes) noga med att nedkalla Tors beskydd. Att båda dessa storhövdingar (liksom säkert Ragnhildr själv och ristaren Soti) varit hedningar kan man utgå från, men den ene hövdingen hörde hemma på Själland, den andre på Fyn. När Harald Gormsson kring år 965 enligt egen uppgift på Jellingstenen 2 införde kristendomen, skedde detta i första hand på Jylland. Där var antagligen påtryckningarna från



BILD 43. *Glavendrupstenen, framsidan.*

den kristnade omvärlden tidigast och starkast. Missionärer besökte till en början Ribe och Hedeby, men vi vet inte hur långt »Danmarks» kung Haralds (eller för den delen fadern Gorms) inflytande sträckte sig, trots att han hävdar att han gjort alla daner kristna. Alli och Gunnulf (på Fyn respektive Själland) kan mycket väl ha hört till dem som fortfarande höll stånd mot de första Jellingkungarna.

De kan åtminstone ha kontrollerat sina egna närmaste omgivningar. I så fall var de troligen samtida med Gorm och inte med sonen Harald.

Kanske hörde de rentav till samma period som den Sigtryggr eller hans far Gnupa som Haddebystenarna (2 och 4, BILD 46–47 resp. 48) omnämner (och som Gorm eventuellt besegrar). I sin krönika meddelar Adam av Bremen att dessa var svenska kungar, far och son, och det har antagits att det var Sigtryggr som var den siste kungen över det omstridda »svenskevældet» i Hedeby som hans farfar Olav enligt Adam

hade grundat. Uppgiften om att vikingar med »svensk» bakgrund skulle ha innehaft (kunga)makten i Hedeby i början av 900-talet härrör alltså ursprungligen från Adam av Bremen (som skall ha fått saken berättad för sig av Sven Estridsson, då dansk kung i exil i Sverige; t.ex. Jacobsen 1929). Uppgiften om svenskväldet ifrågasätts nu ganska allmänt (framför allt av danska forskare). De runologiska argumenten för Haddebystenens påstådda svenska bakgrund har mycket riktigt överdrivits.

Gnupa har under alla omständigheter haft en dansk kvinna, Asfriðr, dotter till Odinkaur (samma namn som burits av den man som Gørlevstenen är rest över). Av den saxiska krönikan, *Res gestae saxonicae*, författad av munken Widukind av Corvey omkring 968, framgår att Henrik I av Sachsen som kung av Tyskland underkuvat en dansk kung vid namn Chnob år 934, tvingat honom till dop och gjort danerna skattskyldiga. Dessa händelser tycks ge en viss historisk bakgrund till de båda Haddebystenarna 2 och 4 (BILD 46–47 resp. 48).



BILD 44. *Glavendrupstenen, baksidan.*



BILD 45. *Glavendrupstenens kant.*

Dessa runstenar delar den egenskapen att de har texten ordnad i textband, som löper vertikalt och tillsammans täcker större delen av ristningsytan. De lämnar inget större utrymme åt dekor (förutom linjerna som delar banden). I dessa avseenden stämmer de anförda gamla danska

runstenarna väl överens med Rökstenen. Med undantag för Haddebystenarna rymmer dessa stenars text också hedniska förbannelser och en åkallan av Tor.

Ytterligare en sten som i viss mån liknar Rökstenen är den mot slutet av 1980-talet upptäckta Maltstenen (BILD 49). Den har varit rest invid Kongeå, gränsen mellan Nørrejylland och Sønderjylland. Dess text har liksom Rökstenens såväl vertikala som horisontella inslag, och den ger ett



BILD 46. *Haddebysten 2, framsidan A.*



BILD 47. *Samma stens A- och B-sida.*

både primitivt och avancerat intryck. I likhet med Rökinskriften och Gørlevinskriften anför Maltstenen också futharken i sin helhet. Rökstenen återger runraden i dold form, krypterad, Gørlev och Malt helt öppet. På Maltstenen är den inhuggen i den ena av de båda vertikala raderna.

Det är många problem förenade med Maltstenen. När den påträffades, ansågs den vara så speciell att dess äkthet länge betvivlades. Runologerna tror inte längre att den är en förfalskning, men den erbjuder stora tolkningssvårigheter. Runtecknen är genuina nog, men det är svårt att få

någon mening i inskriften. Det finns i och för sig andra nonsens-inskrifter, av vilka vissa hävdats kunna återspegla helt andra språk än de nordiska (se t.ex. Eliasson 2007 och flera senare bidrag). Dessa tolkningar har visserligen mottagits med något återhållen entusiasm av etablerade runologer, men det har varit normalt att de nordiska nordisterna helst hållit sig till det nordiska språkområdet, så reaktionen är inte förvånande.

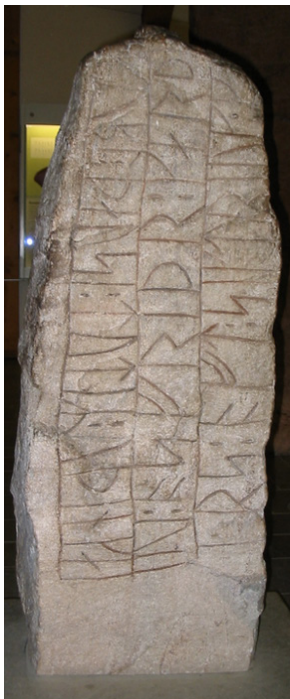


BILD 48. *Haddebystenen 4.*



BILD 49. *Maltstenen.*

Nu betyder inte detta att Maltstenens språk skall sökas utanför Norden. Vissa teckensekvenser påminner mer eller mindre starkt om begripliga ord. Vad som skulle kunna vara sådana ord (men ibland längre runföljder än så) är markerade med skiljetecken, som vanligen består av två punkter men ofta av flera. De partier man tycker sig kunna läsa (t.ex. ord som *tæitirunak* 'glädjerunor', *æivinrunak* 'evighetsrunor') har lett till antagandet att inskriften rör mytiska förhållanden. Några helhetstolkningar har försöksvis presenterats (t.ex. Thuesen 1990; Grønvik 1990,

1992), och dessa rör sig i samma riktning. Dessutom har man velat förklara de till synes underliga formuleringarna med att det rör sig om gåtor. Allt detta påminner om Rökstenen, men den officiella hållningen från ansvariga myndigheter i Danmark utmärks fortfarande av stark restriktivitet när det gäller att uttala sig om Maltstenens tolkning som helhet. Förnyade granskningar av inskriften har delvis ändrat förutsättningarna för utläsningen av texten och därmed för de tolkningar som tidigare föreslagits (t.ex. Thuesen 1990, som alltså i och för sig ger en bild som visar stora likheter med Rökstenen).

Maltstenen är närmast unik i det att den kombinerar vertikala och horisontella rader med användning av den yngre runraden (men jfr Rökstenen). Dessutom förekommer det en mycket enkel (näst intill osäker) ansiktsbild (som dock jämförts med Kristusbilden på den stora Jellingstenen). De två vertikala raderna har av Grønvik (1990, 1992) uppfattats som ett slags inledning till den mytologiska delen. Den första raden har utlästs som **suaai:titultitul**, den andra återger runraden. Denna är i stort sett av Gørlevtypen, men **n**-tecknen har endast bistav till höger (i likhet med kortkvistrunan). Man har läst **suaai** som *suā æi* 'således alltid' och lämnat fortsättningen översatt fram till futharken.

Grønvik likställer emellertid första raden med fvn. *svá á í titul titull* 'så har inskriften i sig en inskrift'. Det skulle alltså vara en kommentar till texten själv. Detta förutsätter att det i fornvästnordiskan belagda substantivet *titull* (vanl. 'överskrift', 'påskrift') är ett lånord från latinet av mycket äldre datum än man hittills antagit. Den rådande uppfattningen är annars att det införs i det fornvästnordiska medeltidsspråket; en funktion där är att ordet anger förkortningstecken som skrivits över ett ord som är förkortat i handskrifter. I fornsvenskan kan *titil* betyda 'diakritiskt tecken', men i de belägg som finns avses framför allt pricken över *i* (se Söderwall 1891–1900:660, s.v. *titil*). Som framgår är allt kring den eventuella förekomsten av **titul** på Maltstenen mycket osäkert.

De som accepterat Grønviks tolkning har menat att det är futharken som åsyftas; på Maltstenen är den ju en inskrift som är en del av hela inskriften. Om huvuddelen av inskriften emellertid består av gåtor, är beskrivningen att inskriften har en inskrift i sig ganska välfunnen mera generellt. Det skall understrykas att ristaren eller ristarna bakom Rökstenen inte gör någon skillnad mellan budskapet och den fysiska inskriften. Den situation som en gåta målar upp har alltid i själva verket en annan innebörd än den omedelbart troliga (se avsnitt 20.2.5, s. 756 ff.). Sätillvida skulle Maltstenen och Rökstenen kunna kasta ljus över varandra (om Grønviks eller Thuesens tolkning kunde bekräftas och allt annat kring Maltstenens status var säkerställt).

Avsikten är inte här att dröja för länge vid Maltstenen — eller de andra danska stenarnas inskrifter heller för den delen. Men resonemanget leder fram till en slutsats, som de bidrar till att lägga grunden för. Av de runstenar som till sin allmänna uppläggning kan liknas vid Rökstenen är Maltstenen den enda förutom Gørlevstenen vilkas tillkomst kanske kan förläggas till 800-talet (Gørlev i så fall inemot 900; Nationalmuseet i Köpenhamn uppger som datering för Maltstenen 800–900; den dateringen är således inte särskilt precis). Trots de likheter med Rökstenen man kan ana förefaller Maltstenen under alla omständigheter långt mer primitiv. Den underliga ortografin är också högst mysteriös.

Rökstenen ger inte alls något intryck av att vara ofullkommen, ett tidigt utslag av ett nytt bruk (vilket Maltstenen däremot skulle kunna gesken av). Den är snarare i paritet med de andra diskuterade danska inskrifterna, vilka samtliga visar drag av virtuost utförande (liksom även Karlevistenen, som bär en regelrätt skaldestrof). Rökstens inskrift i sin tur är suveränt planerad, väl genomarbetad, på det hela taget utförd med säkra, jämna och tydliga runor. Textlängden ställer den i en särklass, som understryks av den höga tekniska nivån (i alla avseenden).

Vad detta innebär för dateringen är inte självklart, men utifrån en del rena förnuftsresonemang — utan hänsyn till vissa förutsägbara invändningar — förefaller Rökstenen mycket väl kunna vara en 900-talsinskrift. De tydligaste parallellerna, både innehållsmässigt och vad stenarnas allmänna framtoning anbelangar, hör snarast hemma i detta århundrade, om också tidigt under seklet snarare än i det absoluta slutskedet. Det som talar emot en så sen datering är dels de språkformer som brukar betraktas som ålderdomliga och som verkligen är ålderdomligare än dem man finner på de flesta vikingatida runstenar, dels de implicita dateringar man tyckt sig finna i själva texten. Men de sistnämnda är falska, och Rökstenen är egentligen enda hållpunkten för en någorlunda absolut datering av de ålderdomliga formerna (se Grønvik 2003:93: »Die wichtigsten Belege für die Stufe III findet man gerade in der Rök-inschrift»; om de olika språkstadier som åsyftas se Grønvik 1998:21–23). En jämförelse med de danska stenarna gör Rökstenen mindre unik.

Detta resonemang kring Rökinskriftens datering har således knappast lett till någon snävtare tidslucka att inplacera texten i. Tvärtom har den möjliga tidsramen snarare vidgats. Om man jämför med andra till synes ålderdomliga vikingatida runstenar, ger Rökstenen ett intryck av att en betydligt mera avancerad teknik tillämpats, fullt i klass med den mest specialiserade perioden, bortsett från de yngre stenarnas välutvecklade dekor som Rökstenen saknar motstycke till. Samtidigt kvarstår de ut-

pekade ålderdomliga språkliga formerna som representanter för ett tidigt skede av runstensresandet. Mer kan knappast sägas med säkerhet.

21.2.2. Språkliga och innehållsliga överväganden

Ett oberoende kriterium för datering av Rökstenen har många tyckt sig finna i själva inskriftens lydelse. De flesta har förutsatt att det är Theoderik den store som figurerar i *fornyrðislag*-strofen och har menat att han förebådas utan namns nämnande i partiet dessförinnan. Dessa kommentatorer tar också i allmänhet fasta på de nio generationer man hävdar vara omnämnda, fattar uppgiften bokstavligt samt räknar sig genom någon form av sannolikhetskalkyl fram från Theoderiks dödsår (eller levnad mera allmänt) till inskriftens tillkomst. Med ett antagande om ca 30 år per generation hamnar de kring år 800, ett datum som anses stödjas av det faktum att Karl den store då skall ha flyttat den berömda ryttnarstatyn föreställande Theoderik från Italien till Aachen, där Karl residerade (se avsnitt och 3.2.2.5, s. 58, 3.2.3, s. 61 f. etc.). Där skulle sedan östgötska vikingar ha låtit sig inspireras till en rekordlång runinskrift där hemma.

En del vill finna stöd i Beowulfkvädet v. 1207 och 1210, som skildrar hur den geatiska kungen Hygelac med sin flotta överfaller friser och franker i den norra delen av frankerriket. Till yttermera visso beskriver biskopen Gregorius av Tours i sin *Decem libri historiarum* (III, 3), vanligen kallad *Historia Francorum*, hur danska pirater under sin kung Chlochilaicus härjade i frankernas rike men blev besegrade av den frankiske kungens son i en sjöstrid, varvid den danske kungen dödades. Gregorius daterar inte händelsen, men genom att jämföra andra historiskt kända förhållanden omtalade i kontexten bör han ha avsett tiden kring 516–522. Gregorius dog sent i samma århundrade, och hans verk fullbordades mot slutet av hans levnad.

En tvåhundra år senare källa, *Liber historiae francorum* (kap. 19), daterad till år 727, tycks bekräfta uppgifterna om det danska anfallet, men den offensive danske kungen kallas där Chochilaicus och dateringen av anfallet träffar mera bestämt året 523. Även lokaliseringen av överfallet preciseras, till chattuariernas (lat. *Attoarios* ack.pl.) land i trakten av nuvarande Nijmegen vid nedre Rhen (Herwig & Haupt 1982). Eftersom redan Fredegarius scholasticus (död 659) kortfattat beskriver detsamma i sin krönika (Krusch [1888] 1984:30 f.), tycks historiciteten vara någorlunda säkerställd. Förutom Beowulf omvittnar den anglosaxiska texten *Liber monstrorum de diversis generibus* (skriven på latin)

det inträffade, men från andra utgångspunkter. Texten, som kan ha tillkommit runt år 700, behandlar olika vidunder, och kung Huiglaucus (som han kallas här) framhålls för sin väldiga kroppsstorlek.

Man kan notera att de frankiska källorna samtliga uppger att piraterna var danskar, medan de anglosaxiska kallar dem *Geatas* (Beowulf) eller *Getis* (*Liber monstrorum*). Det är troligt att vissa av dessa uppgifter är beroende av andra. Full enighet råder inte om dessa förhållanden, men det är rimligt att de frankiska källorna har försteg som förebilder (se vidare Bleiber 1988:79 f.). Att Huiglaucus/Hygelacs/Hugleiks anfall på dessa trakter inte var en enstaka företeelse, antyds av biskopen i Poitiers, Venantius Fortunatus (död 600). Han riktar sig i sin hyllningsdikt *De Lupo duce* till den frankiske hertigen Lupus, som någon gång mellan 565 och 575 skall ha slagit tillbaka en annan dansk attack mot Frisland (Leo [1881] 1981:159–161). (Händelsen har kommenterats av Vogel 1906:15, Musset 1971:116, Haywood 1991:84 m.fl.; för uppgifter i hela avsnittet se Walther 2004).

När man använder dessa händelser som argument för något i samband med Rökstenen, är det inte alldeles klart hur argumentationen förs (det är förståeligt att Lis Jacobsen argumenterar för att det är denna händelse eller någon liknande som bildar bakgrund till Rökinskriften). Men man måste exempelvis inse att de avsedda danska angreppen hör till samma epok som Theoderik den stores egen levnad snarare än de inträffat vid tidpunkten för ryttarstatyns ankomst till Aachen och den period som brukar anges för resandet av Rökstenen. Det är troligare att östgötska vikingar befunnit sig i Aachen än att de beskådat Theoderiks staty i Ravenna, det är sant. I så fall kan de ha härjat i ungefär samma trakter som de danska sjörövarna hade gjort i början och slutet av 500-talet. Målet för anfallet är i båda fallen frankernas rike. Theoderik levde ännu i början av 500-talet. Om man räknar »nio generationer» som 9×30 år, hamnar man förvisso ungefär kring 800 om man räknar från Theoderik den stores död.

Med samma beräkning kan man sammankoppla Hugleiks anfall med Karl den stores tid med hjälp av de nio generationerna. Man kan då observera att den frankiske kungason som stod som segrare i den första sjödrabbningen hette Theudebert, och fadern, kungen Theuderich, var den förste merovingerkungen med det namnet. Frankernas kung vid tiden för danskarnas anfall var alltså namne med Theoderik den store. Allt detta är fantasieggande, till den grad att Kemp Malone (1934) och i hans efterföljd Lis Jacobsen (1961) tänker sig den frankiske kungen snarare än Theoderik den store bakom *Piaurikr* på Rökstenen (maringarna blir

merovinger). Egentligen är denna argumentation minst lika logisk som den knäsatta Theoderik-tesen, men debatten i Sverige har inte påverkats.

Såsom resonemanget kring dateringar gått i dessa sammanhang rymmer det egentligen många olika problem. En första osäkerhetsfaktor utgör redan beräkningen av en »människoålder» (som **altum** anses betyda i den traditionella Röktoolkningen). Att fvn. *aldr* mask. betyder 'generation' är mindre säkert än vad man brukar framhålla — det är mest något man har tagit för givet. Den normala betydelsen är 'ålder' eller 'levnadstid'. Det feminina *old* betyder 'tidsålder' (som i inledning- en till Vøluspå: *Ár var alda* 'arla i urtid' enl. Collinder 1972:43; *alda* gen.pl. väl i anslutning till Nygaard 1865:37: »Om T i d e n, forat betegne et Tidsrum, inden hvilket eller i Løbet af hvilket Noget foregaar»), 'tid(speriod)', 'livstid' eller mera allmänt 'människor'. I senare isländska får *öld* betydelsen 'sekel' eller 'period'.

Förhållandena i medeltida svenska är liknande. Söderwall (1884–1918:22) uppger för *alder* 'lifstid', 'lif'; 'tid'; 'ålder [dvs. era, period]', 'fortid', 'lång tid', 'tidsålder', 'det genom tiden stadgade', 'sed'; 'ålder [t.ex. på person]'. För det äldre lagspråket räknar Schlyter (1877:18) med betydelser som 'tid', '(en lefvande varelses) tillstånd (i allm.)', 'ålderdom', 'fornålder', 'fortid' (förutom att *alder* kan vara synonymt med *alster*). Betydelsen 'generation' brukar inte uppges, och källäget tillåter inte att ordets betydelse på runstenstiden preciseras närmare.

I Rökstensdebatten har väl tanken varit att betydelser som 'livstid' o.d. (eller mer specifikt: 'människas livstid', 'människoålder') skulle leda över i 'generation'. Tidsutdräkten för »(en) människoålder» kan emellertid variera kraftigt. En människas hela levnadstid torde ha uppfattats som längre än trettio år även på vikingatiden, kanske uppåt det dubbla (även om den i praktiken ofta blev mycket kortare). Båda lämpar sig därför dåligt som tidsmått. Vad som menats med en levnadsålder i samband med kalkylerna har också mycket riktigt varierat i diskussionen, mellan trettio och femtio år (rentav nittio; se E. Andersson 2002).

Talet nio har dessutom merendels en ganska oprecis användning i jämförbara sammanhang. Ofta fungerar det i äldre kulturer som en återkommande »sakral» siffra utan exakt siffervärde (West 2007:329 ff.). Ibland står det bara för 'många' — en fras med innebörden 'nio generationer' kan avse en (obestämt) lång tidsutdräkt. Därtill har vi svårigheten med prepositionen *fyr* (se avsnitt 5.3.2.2, s. 165 ff.).

Språket spelar under alla omständigheter ofta en roll i den här typen av dateringsresonemang, såtillvida som själva innehållet styr dateringsförfarandet, och den information man bygger på är tolkningsberoende. Det blir lätt att man skjuter in sig på en tid och söker stöd för denna i

andra faktorer. I övrigt är det historisk kunskap om specifika förhållanden i förening med rena förnuftsresonemang som vanligen faller avgörandet. Här finns många fallgropar. Wessén anför redan från början »ålderdomliga former» i Rökenskriftens språk men medger att det bara ger en relativ datering.

Hans bedömning av vad som är ålderdomligt grundas enbart på hans egna samlade erfarenheter som språkhistoriker. Han är synnerligen väl förtrogen med äldre texter, så han är ovanligt väl lämpad att göra den sortens frihandsbedömningar. Men eftersom argumentationen varken är explicit eller tydlig, kan hans överväganden inte värderas. Hans kommentar om språket är icke desto mindre intressant: »Språkligt sett framstår inskriften som en mycket ålderdomlig form av fornsvenska (runsvenska), jämförbar med t.ex. Eggjum-stenens fornnorska» (Wessén 1958:76). Nu brukar Eggjastenens (som den idag brukar heta) tillkomst uppskattas till 600-talet, vilket ger en differens mot Rökstenens hävdade 800-tal på åtminstone tvåhundra år. Det tycks således inte först och främst vara i detta avseende Rökstenen och Eggjastenens jämförbara. Det är kanske naturligt att likställa Rökstenen med den norska Eggjastenens och den danska Glavendrupstenen, då dessa bär den längsta runinskriften i respektive land, men det säger ju inte så mycket om åldern. Man får handskas ganska sangviniskt med seklerna för att se dem som riktigt jämförbara.

Wessén för också fram ett runologiskt argument. Överensstämmelsen mellan runorna på Rökstenen och fyndet i Osebergsskeppet, en liten stång med en kort runristning, som så många andra jämförbara (och jämnngamla) inskrifter otolkad, är naturligtvis intressant i sammanhanget, särskilt som gravfyndet kan dateras med bättre precision. Numera vet man genom dendrokronologiska analyser att skeppet byggdes på 820-talet och att graven stammar från mitten av 830-talet (se Christensen et al. 1992). De typologiska argumenten kan däremot aldrig bli tvingande. Wesséns eget påpekande — »Runologiskt utgör inskrifterna med Rökrunor ett äldre skikt än inskrifterna med de vanliga runorna, som i stort sett tillhör 1000-talet» — illustrerar ju tydligt detta förhållande, om man (typologiskt) håller kortkvistrunorna som en produkt av att normalraden reducerats (vilket emellertid inte alls är ett säkert fastställande av det faktiska historiska förloppet, bara en hypotes byggd på typologi).

Via ännu ett typologiskt resonemang om en kortkvistinskrift påträffad inom borgen på Björkö (enligt von Friesen tillhör inskriften 900-talet), byggs en allmän handels- och kulturhistorisk relation upp mellan Rökstenen, Birka och friserne; Wessén anser att inskriften har runformer som är »sekundära» i förhållande till Rökenskriftens. Även Ansgars an-

komst år 829 (till Birka) förekommer på ett hörn. Exakt varför detta framhålls (och tar mer än hälften av utrymmet av dateringsavsnittet) framgår inte klart, men ett syfte kan vara att återknyta till von Friesens kommentarer om frisisk inblandning i de stridigheter som stenens baksida skulle omvittna. Mot bakgrund av Wesséns rätt kritiska hållning mot von Friesens tolkning överlag, får man ibland ett intryck av att han försöker dämpa kritiken och överbrygga meningsskiljaktigheterna när det går. Detta slags argumentation med senare efterhand tillagda synpunkter, som tillsammans lätt ger en genom självsuggestion förstärkande påverkansseffekt, trots att den samlade logiska gången är diskutabel, är som redan framgått rätt symptomatisk för Rökstensdebatten överlag.

Emellertid har Wesséns antydning om främmande kulturpåverkan ett visst intresse i sig. Att finna paralleller till de fenomen man primärt undersöker är över huvud taget en ofta utnyttjad vetenskaplig metod, flitigt mobiliserad inte minst i denna bok. Är omständigheterna kring de fall man jämför med bättre kända, kan de bilda en god utgångspunkt för åtminstone vidare hypotesformulering. Huruvida det finns något organiskt samband mellan de olika iakttagna fallen, t.ex. inflytande från det ena på det andra, blir en senare fråga att bedöma (detta gäller även här).

Som framgått av hänvisningarna till Wesséns kronologiska resonemang, har den antydda metoden tillämpats i försöken till datering av Rökstenen. Här skall bara några möjligheter att komma längre på den inslagna vägen skisseras. Denna genomgång är mycket opretentiös i sig. Avsikten är mest att understryka den osäkerhet i dateringsfrågan som exempelvis Wessén ger uttryck för men som senare ofta ersatts av mer exakta (och ibland mer självsäkert framförda) åsikter.

Det som skulle kunna tala mot en datering till 900-talet är själva språket och det man tror sig veta om detta på grundval av andra indicier och resonemang. Då är det framför allt de kvardröjande trycksvaga vokaler som gör Rökinskriftens språk ålderdomligt. Men vem kan datera detta språkdrag säkert på oberoende grunder? Av de karakteristika Wessén anför som ålderdomliga är just de bevarade trycksvaga vokaler efter kort rotstavelse de han nämner först. Kan det betyda att han betraktar detta som sitt starkaste argument? I så fall har han inte så mycket att komma med.

Vidare pekar han på det demonstrativa pronomenet *þar* (i **runar þar**, senare allmänt **runar þisar**), upprätthållandet av distinktionen mellan tonande *þ* (IPA [β]) och tonlöst *f* (**ualraubar** men **tualf**) samt bevarat *h* framför *r*, som i **hraiþ-** i flera ord. Av dessa exempel är det sistnämnda ett rent dåligt argument, eftersom ordinitialt *h* framför *r* allmänt börjar svikta först mot senare delen av vikingatiden. När man räknat med en

möjlig äldre datering av detta fenomen, är det just Rökstenens belägg **uaim** för *hwæim* som spelat in, och den läsningen beror på ett rent förbiseende (se avsnitt 4.1.2.2; även det felaktigt lästa **nit**, som av vissa ansetts stå för *hnit* har anförts, men det kan också elimineras ur diskussionen; se t.ex. Widmark [1992] 1993:33 och jfr avsnitt 14.2). De presumtiva formerna *uæim* och *nit* (för *hwæim* och *hnit*) motsägs i så fall inte bara av *hræið*- utan av *hwæriar*, *hwār*, *hwar*, *hwarir*, dvs. i en stark majoritet av de tillämpliga fallen.

De av dessa argument som inte måste avfärdas helt kan tillmätas olika starkt bevisvärde. De språkliga fenomen de bygger på har det gemensamt att de knappast kan dateras på några oberoende grunder vart för sig. Genom hela den nordiska språkhistorien förefaller vidare relationen mellan det danska och det svenska språkområdet (motsvarande i äldre tider) vara sådan att de flesta förändringar som är gemensamma har startat på danskt håll (eller tidigast införts dit) och spritts vidare till Sverige (se t.ex. N. Lindqvist 1947). Man kan säga att Danmark har varit det kulturellt dominerande området genom sin närhet till andra, mer utvecklingsdrivande, kulturer. Grannarna i nordöst har varit tagande part. Detta är helt logiskt med tanke på de geografiska förhållandena och kulturspridningens traditionellt utnyttjade vägar. Dessa är väl dokumenterade. Förnyelse tar ofta sin utgångspunkt längre söderut-västerut i Europa (för språkets del, se äv. t.ex. Dahl 2001, Riad 2005).

Således kan man så gott som alltid räkna med en viss eftersläpning från det att förändringar når danskt område till dess att de slagit igenom längre norrut. Det tycks i mycket gälla även språket (som i detta och de flesta andra avseenden är ännu en kulturprodukt). Man får följdenligt räkna med att språkformer som vid en viss tidpunkt kan ha uppfattats som ålderdomliga i Danmark vid samma tidpunkt varit helt naturliga uppåt den skandinaviska halvön, särskilt österut. Denna rörelse kan tyckas bli motsagd av Gun Widmarks återupplivande av den gamla idén om en särskild sorts Hedebynordiska, som med handelsorten som centrum spritts över det nordiska området (i Sverige via »Birkasvenskan»; se Widmark 1994). Sådana fenomen kan naturligtvis ha förkortat eftersläpningen, men även Widmark måste räkna med en spridning söderifrån, närmast från Hedeby till Birkaområdet och därifrån vidare över det svenska språkområdet. Ingen vet exakt vilka kontakter man i östgötabygder haft, men inget motsäger det grundläggande antagandet om en rörelse i stora drag från sydväst mot nordost (jfr Edlund 2018).

När Rökstenen uppvisar ålderdomliga drag kan detta faktum ha olika orsaker. Rökinskriftens innehåll har här inplacerats i ett religiöst sammanhang. Religiöst språk visar i de flesta kulturer särskilda egenskaper,

som tillsammans gärna skänker en ålderdomlig prägel åt språkvarieteten i fråga. Till detta kommer att skriftspråket som sådant brukar vara konservativt i förhållande till talspråket. Det är sannolikt att detta förhållande är ännu mera accentuerat i ett samhälle där skriftligheten ännu är mycket svagt utvecklad. Rökstenens språk kan också av detta skäl ha varit exklusivt (jfr vad som tidigare sagts om det poetiska språket).

Även om det mest rättframma förhållningssättet är att betrakta Rök-inskriftens språk som ålderdomligt därför att det faktiskt är gammalt, finns det således många andra logiskt tänkbara möjligheter. Vad som skall anses vara gammalt är dessutom relativt. Oavsett hur vi förhåller oss till den frågan, finns det ingen anledning att försöka skjuta Rök-inskriftens tillkomsttid alltför långt tillbaka i tiden. I mycket är dessa bedömningar det möjligas konst. För inte så länge sedan ville många forskare förlägga Rökstenen till 700-talet. Numera förespråkar de flesta med samma säkra stämma första hälften av 800-talet, strängt taget utan att några nya hårda data har kunnat åberopas. Sanningen är att vi inte vet — ingen vet något så säkert att det inte kan ifrågasättas med goda argument till hands. Tills vidare saknas bara de riktigt goda argumenten.

Därför är det i dagens kunskapsläge inte heller något som absolut motsäger ett antagande att inskriften tillkommit under en senare tid än den man tagit för given. Rökstenen måste även så insorteras bland de äldre vikingatida runstenarna, dvs. den behåller sin plats i den relativa kronologin — de flesta bevarade runstenarna är ju trots allt från 1000-talet. Det torde inte finnas många andra runstenar av jämförbart slag — om ens några — som är så tidiga som man antagit för Rökstenens del. Av de få man försöksvis hänfört till 800-talet har Sölvesborgsstenen vissa ålderdomligare drag än Rökstenen, förutom formen **sunu** även den gamla runradens **w-** (𐌰) och **m-**runa (𐌖) samt övergångsstenarnas **a-**tecken *; **s** har dock fått formen **h** som i den gängse danska vikingatida runraden. Även Sparlösa-stenen har ålderdomliga ordformer, inslag av äldre runor och en ovanligt lång inskrift (som dessutom inte faller in i det senare formelbruket). Den är vidare rikt ornerad, för att inte säga illustrerad, även om bilderna är svårtolkade och inte står i något uppenbart samband med texten. Men framför allt är texten även där den är förhållandevis oskadad påfallande svårtydd i jämförelse med Rökinskriften (vad beträffar utläsningen av möjliga ord).

Sölvesborgsstenen kan naturligtvis förbli en 800-talssten även om Rökstenen förskjuts en aning framåt i tiden. Men Sölvesborgsstenen förs av Moltke till de »övergangsinskrifter» som han förlägger till perioden 650–900, ett ganska väl tilltaget tidsrum. Den korta och skadade inskriften är alltså runografiskt betydligt mera ålderdomlig än Rökinskrift-

en men i övrigt kronologiskt någorlunda kompatibel med denna (enligt den traditionella uppfattningen). Inget hindrar ändå att det skiljer något sekel i ålder (Krause 1966:220 anger senare hälften av 700-talet för Sölvesborgsstenen).

Jämförelsevis finns det inte särskilt många steninskrifter med kortkvistrunor (se Sanness Johnsen 1968). Ett närmast oproportionellt stort antal har påträffats i Östergötland, drygt ett halvdussin. Annars är det mycket spridda och glesa förekomster i Sverige. Av de östgötska är två fragmentariskt bevarade (Ög 117 Slaka och Ög 174 Skärkind), och de tillåter inga intressanta slutsatser. Även Ög 38 Bobergsstenen är tämligen intetsägande, kortfattad och utan några utmärkande egenskaper. Två andra är inristade i hållar (Ög 43 Ingelstad och Ög N288 Oklunda) och bedöms vara gamla. Oklundainskriften har daterats till 800-talets början, men saken är återigen svåravgjord. För Ingelstadsinskriften har man angivit 700-, 800- eller 900-talet, vilket mera vittnar om specialisternas osäkerhet i frågan än det är någon direkt datering. Den år 2000 påträffade Tunnerstadsstenen på Visingsö är en runologisk gåta och beaktas inte här, trots runsekvensen **-sakum** (se Källström 2010).

Återstår förutom Rökstenen själv bara Ög 8 Kälvestensstenen, som liksom Rök är utförd i s.k. RAK-stil (schablonmässigt daterbar till 980–1015). Den sena dateringen är emellertid knappast tillämplig i detta fall, särskilt inte med tanke på att samma ackusativform *sunu* (med bevarad ändelsevokal) som på Rökstenen (och Sölvesborgsstenen) kan observeras. Stenens ålder kan emellertid inte närmare bestämmas. Beträffande den som gammal betraktade Oklundainskriften kan det noteras att man vid en genomsökning av närområdet med metalldetektor år 2006 fann ett förgyllt spänne i Borrestil (Tillägg dnr 321-2462-2006). Stilen är uppkallad efter fynden från det s.k. Borreskeppet, som numera anses vara ungefär jämn gammalt med Gokstadskeppet. Detta har med dendrokronologisk metod daterats till ca 890, vilket skulle ange tiden för avverkningen av virket, varför själva skeppsbegravningen snarare hör till början av 900-talet än till 800-talet.

Det är strängt taget inget i närområdet som stöder en datering av Rökstenen till tiden före 900. Genomgående i denna undersökning har vi dragit paralleller med den fornvästnordiska diktningen. Jag anser att det är styrkt att Rökstenens inskrift i mycket erinrar om denna. Framför allt är den omisskännliga strofen i *fornyrðislag* ofrånkomlig. *Fornyrðislag* används dock mycket sällan av fornvästnordiska skalder med självaktning. Däremot är det ett av Eddadiktningens mest utnyttjade versmått (se t.ex. Eddans inledande dikt, *Völuspá*). Den enda skaldedikt som bevarats i original — och den enda som återfinns på en runsten — följer

emellertid drapans krav på dróttkvætt. Den står att läsa på Ög 1 Karlevi-stenen:

*Folginn liggr hinns fylgðu
flæistr vissi þat mæistar
dæðir dölga Þrūðar
draugr ī þæimsi haugi;
munat Ræið-Viðurr rāða
rōgstarkr ī Dānmarku,
[Æ]ndils Jarmungrundar,
ørgrāndari lāndi.*

’Dold ligger den som de största dåd följde, det visste de flesta, »stridernas Truds arbetare» [= härförare], i denna hög. Ej skall en rättrådigare, kampstark »Vagn-Vidur» [vagn-Odin = skeppshövding] på sjökonungens väldiga mark [= havet] råda över land i Danmark.’

Denna dikt uppfyller alla formella förväntningar på en dróttkvættstrof, med delvis invecklade kenningar och meter. Kenningen *Ræið-Viðurr* (*ræið* ’vagn’, *Viðurr* = *Óðinn*, Vagn-Vidur = ’skeppshövding’) ger prov på den parallellitet mellan vagnar och skepp (färdmedel till lands och till sjöss) som så många gånger redan påträffats i vedisk, irisk och fornväst-nordisk myt och diktning (se t.ex. avsnitt 16.2.1, s. 537 f. och 20.1.2, s. 723 f. samt West 2007:40–43). Man har mycket riktigt antagit att Karlevidikten åstadkommits av någon västnordisk skald, som varit i den avlidne hövdingens tjänst.

Karlevistenen har emellertid daterats först till ca år 1000 (eller strax dessförinnan). Den tillför således inte mycket i fråga om argument för Rökstenens höga ålder, men inskriften påminner onekligen i utförande om Rökstenen (bortsett från själva stenens form och val av runrad). Det är samma stil (nämligen RAK), men som vi anmärkt tidigare säger detta inte så mycket om hur långt tillbaka i tidsåldrarna man kan dra en inskrift med hjälp av det kriteriet enbart. Hur som helst är det inte heller mycket som positivt talar för att Rökstenen skall förläggas till tiden före 900, egentligen ingenting mer än de ålderdomliga språkliga formerna. Om inte dessa kan dateras på andra grunder, återstår inte något.

21.2.3. Fornengelsk diktning och datering

Den fornengelska poesin har så vitt jag vet använts endast selektivt som argument i själva dateringsfrågan. Det är vanligen ðeors klagan och Widsið som åberopas i behandlingen av Rökstenen, inte minst av Elias

Wessén. Dessa båda dikter brukar bedömas vara gamla, särskilt den sistnämnda. Från den förstnämnda dikten har ett par textställen dragits fram som stöd för antagandet om Theoderik den stores postulerade omnämnande på Rökstenen. Då har man tagit sig friheten att formulera ganska lösa hypoteser, som i sig behöver motiveras. Det skall till en rätt generös attityd för att dessa skall kunna tillmätas något värde.

Denna okritiska acceptans står i bjärt kontrast till hur man ifrågasatt möjligheten till ett samband mellan de fornengelska gåtorna och Rökstenen, som jag menar är mer oavvislig. Ingen hävdar naturligtvis att Varinn skulle ha känt till Exeterboken och dess gåtor, inte över huvud taget att Rökstenens inskrift skulle ha rönt inflytande direkt från dessa. Men gåtorna i Exeterboken utgör en intressant parallell, precis såsom dikterna om *Đeor* och *Widsið* i samma handskrift har tagits till jämförelse, utan liknande invändningar som i fråga om gåtorna. Vilka slutsatser man drar av likheter och paralleller är självklart en sak för sig.

En uppenbar sådan är att gammal germansk diktning uppvisar vissa återkommande grundläggande drag över hela det sammantagna språkområdet, även om just skaldediktningen är en nordisk specialitet (men med många drag gemensamma med andra forntida former av poesi). När det förekommer diktning på andra håll som till tonen liknar skaldediktning, har den inom det germanska språkområdet snarare Eddadiktningens form. Även formella drag som kenningbruk kännetecknar annan diktning än den nordiska, även utanför det germanska området (West 2009:81 ff.). Det som här sagts om den något svårtillgängliga prägel som utmärker den fornnordiska diktningen gäller dock i ungefär samma mån annan germansk diktning, som är överlägset bäst känd genom den fornengelska.

Dateringsproblemen delar Rökstenen och andra runstenar med den gamla diktningen. Det kan sägas vara en rest av romantikens jakt efter det uråldriga när man försöker pressa ner enskilda språkliga dokument så långt som möjligt mot de äldre tidslagren. För den fornengelska diktningens del har man gärna talat om 700-talet som tillkomsttiden för några av de mest kända dikterna (600-talet för *Cædmons* del). Som ett säkert exempel har *Korsets dröm* framhållits, eftersom en version av denna dikt (i urval) återges på *Ruthwellkorset*, ett mäktigt stenkors rikt dekorerat i hög relief (*Ruthwell* ligger i *Dumfries and Galloway* i sydvästra Skottland, en gång en del av det *northumbriska* riket). *Korsets* ornering har ansetts utgöra en ganska säker grund för datering. Men inskriften har en sådan placering längs kanten på korset att den mycket väl, kanske troligen, har tillfogats senare, möjligen mycket senare, än vid tiden för *korsets* tillblivelse i övrigt.

På samma sätt har man emellertid velat förlägga Beowulfkvädet till 700-talet (eller rentav tidigare), inte minst på grundval av de vapen och de övriga föremål som beskrivs, och som anses vara arkeologiskt daterbara. Numera brukar det uppges att dikten tillkommit efterhand under en längre period, kanske från 700-talet till 1000-talet. Som argument för den äldre dateringen anför man exempelvis att vissa språkliga former är av sådan art att man knappast hade kunnat få dem rätt om dikten vore en pastisch. Mot det kan invändas att andra argument, minst lika övertygande, talar för en senare tillkomstperiod. När Ida Larsson undersökte perfektums utveckling, primärt i svenskan, genomförde hon en undersökning av dess motsvarigheter i andra germanska språk under äldre stadier. Då visade det sig att nästan alla äldre texter hon jämförde bekräftade hennes hypotes, utom Beowulf som avvek helt på ett oförklarligt sätt, med hennes egna ord: »In this respect, *Beowulf* appears to be more modern than the Old English texts investigated by Carey (1994)» (Larsson 2009:136).

Allt skulle falla på plats med hänsyn till denna grammatiska kategori om Beowulf (åtminstone till sin nedteckning) snarare stammade från den senare delen av det långa tidsspänn som brukar uppges som möjlig tillkomsttid. Kvädet har bevarats i en enda handskrift, som dateras (som handskrift) till tiden 975–1025. Kevin Kiernan uppfattades som starkt utmanande när han föreslog att dikten skulle ha tillkommit i nära anslutning till handskriftens sammanställning (synpunkterna summerade hos Kiernan [1981] 1996). I själva verket skulle det vara logiskt om diktares val av danernas hov som miljö för en så stor del av handlingen hade att göra med danskarnas successiva maktövertagande i England mot slutet av 900-talet. Dikten skulle kunna ha fungerat som ett inlägg i propagandan för att förena danska invandrare med den ockuperade anglosaxiska befolkningen.

Här är inte avsikten att plädera för en sannolik tillkomsttid för Beowulfkvädet. Avsikten är enbart att visa hur bräckligt allt underlag är för antaganden om tidsbestämning över huvud taget under äldre perioder. Om Beowulf skulle syfta till att påminna de danska herrarna om att deras anglosaxiska landsmän i grunden hade samma sydsandinaviska ursprung som de själva, har vi kanske tagit steget in i 1000-talet (Sven Tveskägg grep kungamakten i England 1013 och följdes tre år senare på tronen av sonen Knut), en svindlande tanke mot bakgrund av den traditionella uppfattningen. Det kan understrykas att forskningen markant svängt mot senare dateringar alltsedan den viktiga konferens som ägde rum i Toronto 1981 (se Chase 1981, men meningarna är fortsatt mycket delade; jfr t.ex. Neidorf 2014).

Vi har nu åter slagit in på det anglosaxiska spåret. Sophus Bugge, den förste som analyserade Rökstenen vetenskapligt, var övertygad om den anglosaxiska kulturens betydelse för det tidigmedeltida Norden överlag. Vad man kan konstatera är att man ingenstans mer än i den anglosaxiska världen kan finna spår av medvetet teoretiserande kring runsystem och runskriftens användning i dess olika former (t.ex. Derolez 1954). Intresset når en höjdpunkt på 800- och 900-talet. Det finns tecken som tyder på att den brittiska övärlden kan ha betytt en del när det vikingatida runstensbruket tar fart i Skandinavien (för ett språkligt argument se Ralph 2003). Formerna för det tidiga brittiska inflytandet över den skandinaviska utvecklingen är inte särskilt väl utforskade, men det är ingen onaturlig tanke att den skandinavisk-anglosaxiska samlevnaden i det engelska samhället förmedlat åtskilliga impulser tillbaka till Skandinavien. Resultaten av detta utbyte mera i detalj återstår att klarlägga.

Det har länge mest varit de våldsamma mellanhavandena som stått i centrum för historikernas intresse (och även för den publika uppmärksamheten i allmänhet), som då vikingarna från och med 793 utövade sina illdåd eller kung Æthelred II år 1002 anställde blodbad på den danska befolkningen. Vi vet att det möjligen var den senare händelsen som utlöste Sven Tveskäggs avgörande anfall på England (hans syster Gunnhildr kan ha funnits bland offren, och om så är fallet tonar ockupationen av England fram som en typisk vikingatida nordisk hämndaktion; Forte et al. 2005:189). Tät kontakt bör så långt ha upprätthållits mellan skandinaver i England och dem där hemma. Vissa förflyttade sig antagligen upprepade gånger mellan de båda områdena, och detta var ofta människor med inflytande i sina respektive kretsar. Eftersom det skandinaviska samhället i både England och Skandinavien tills vidare var skriftlöst medan anglosaxarna stod för historieskrivningen, har vi en tämligen ensidig bild av förvecklingarna — och inte minst av fördelningen av skulden till stridigheterna. Krönikorna har dessutom tillkommit i samma miljöer som odlade svartmålningen av de barbariska nordborna. Denna enbart negativa bild tycks ha överdrivits starkt i den fortsatta traditionen (se t.ex. Magnússon [1980] 1981:61 ff.; Keynes [1997] 2001).

En intressant gestalt är Wulfstan, till slut biskop i York de sista tjugo åren av sitt liv (1002–1023). Han var en av sin tids mest betydelsefulla anglosaxiska opinionsbildare och bland annat flitig homilist. Av allt att döma var han genom sin anknytning till Northumberland tvåspråkig i engelska och det nordiska språk som brukarna själva kallade »dansk tunga», utan att det för den skull skall tas för givet att det bara var danska som talades; exempelvis den isländska lagboken Grágás avser med denna beteckning alla nordbors språk. Wulfstan anses ha infört åtskilliga

skandinaviska lånord i det engelska ordförrådet (Whitelock 1965:226; jfr Townend 2002:201 ff.).

Det har säkert inte funnits någon skandinav bosatt i England med förutsättningar som varit alldeles jämförbara med Wulfstans, men allt tyder på att samröret mellan de båda folkgrupperna rymde betydligt mer än våldshandlingar. När kung Alfred år 878 vid Edington (Ethandun, Eðandune) hade besegrat vikingarna under den troligen danske hövdingen Guthrum, träffade han ett avtal med denne samt stipulerade att Guthrum skulle låta döpa sig tillsammans med en stor del av sitt folk. Kungen undervisade honom själv och stod fadder vid hans dop. Därefter kallades Guthrum i stället Æthelstan. Han tycks ha uppfyllt sin del av avtalet.

Ungefär halva England har därefter varit under skandinavernas kontroll (se t.ex. P. Sawyer [1997] 2001:53 ff., särsk. s. 57). Vi vet inte särskilt mycket om hur den delen av England styrdes; vi vet inte ens vilka som blev kungar närmast efter Guthrum/Æthelstan (som alltså bar kungatitel). Åtminstone inom administrationen har det högt upp i hierarkin länge funnits åtskilliga skandinaver eller ättlingar till dem, både på det lokala planet och på det mera övergripande. Namnbruket avslöjar deras bakgrund (se t.ex. Townend 2002; den episod som inleder Donoghue 2004 ger illustrativa exempel). Det dröjde kanske innan de blev biskopar, men Knut den store har fått uppskattande betyg och jämsställts med de för tiden typiska kontinentala kungarna. Exakt vilka mönster den så småningom resulterande integreringen av skandinaverna följde har bara delvis utforskats (se t.ex. Townend 2002).

Det som framhållits här gällde även vissa av de delar i det inre av landet där skandinaverna alltid hade ett mindre permanent grepp. I Danelagen och särskilt i Northumberland var den nordiska hegemonin rätt permanent från 800-talets mitt och framåt, ofta i allians med de nordisk-iriska hövdingarna (se bidrag av Ó Corráin, Keynes, Rafnsson och Lund i P. Sawyer [1997] 2001; vidare Forte et al. 2005, Downham 2007 etc.). Kungariket Northumbria sträckte sig västerut tvärs över landet, över Cumberland fram till Irländska sjön. Kungar av Ivarssläkten (ir. *Uí Ímair*) alternerade mellan Dublin och York (Downham 2007), och deras riken var språkligt och etniskt tämligen sammansatta (t.ex. Forte et al. 2005). Det var typiska sådana språksamhällen som efter vad man vet från andra sammanhang befrämjar språkförändring och kulturförmedling.

Trafiken mellan Danmark och de brittiska öarna är inte kartlagd så väl, men inom det norska Atlantvöldet var kommunikationen med moderlandet mycket flitig av de bevarade medeltidstexternas vittnesmål

att döma, och det är troligt att något motsvarande gällde de danska intresseområdena. Många rörde sig ganska fritt mellan de brittiska öarna (med Hebriderna, Shetland och Orkneyöarna), Island, Grönland och Norge, om man får tro den tradition som islänningasagorna ändå måste förutsätta.

Förhållanden som de beskrivna brukar befrämja kulturpåverkan och språkförändring, såsom just antyddes. Inget vore mer naturligt än om språket genomgick betydande förskjutningar under den nämnda tiden. De nordiska språken drabbas onekligen av massiva förändringar under förlitterär tid, men de brukar huvudsakligen förläggas till ett något tidigare skede än vikingatiden (t.ex. Grønvik 1998, H.F. Nielsen 2000). I själva verket vilar alla dateringar av det slaget på mycket osäkra premisser. Det material man har att bygga på är i stort sett torftigt och mångtydigt. Man tvingas jämföra data av olika geografisk proveniens, om vars närmare status man inte vet mycket. Att på sådana villkor konstruera ett så finmaskigt system som det exempelvis Grønvik föreslår i sina skrifter är tämligen vågat (se t.ex. Grønvik 1998).

Från rent logiska utgångspunkter vore det nästan underligt om inte just vikingatidens omvälvningar spelat en viktig, kanske avgörande, roll för de vittgående modifikationer man ändå måste anta ha inträffat under förlitterär tid. Aktiviteter av den karaktär som tycks starta med anfallen på England i slutet av 700-talet kan säkert ha förekommit tidigare (jfr avsnitt 16.2.3, s. 552), men det verkar vara under 800-talet som vikingafärderna först tilltar i frekvens och omfattning. Språkligt finns det också vissa indikationer om att en del hänt. Vi kan ta ett enda exempel.

Att ordet *jarl* skulle vara härledbart ur ett äldre *erilar* tycks vara ovedersägligt från språkliga utgångspunkter (hur än detta ord eventuellt förhåller sig till beteckningen på de s.k. herulerna). Den uppfattningen kan väl snarast sägas få stöd av de iriska Ulsterannalerna (de Vries 1962:290, s.v. *jarl*; jfr avsnitt 17.2.1, s. 584, Ó'Corráin [1997] 2001: 104). Under åren 847, 892 och 917 antecknas om nordbor (närmast norrmän) titlarna *erell*, *ierll* och *iarla* i respektive fall. Man skulle kunna hävda att inverkan från brytningsregeln $e > ia$ kan urskiljas under detta tidsförlopp (*e*- gentemot *ia*/*ie*-), vilket är anmärkningsvärt i sig. Den verkar i så fall även samspela med reduktion av trycksvaga vokaler (synkope; *erell* med trycksvag vokal mellan *er*- och *-l*- men *ierll*, *iarla* utan). Detta är välkända förändringar, som emellertid ofta har ansetts vara genomförda tidigare.

Ännu på Rökstenen kvarstår under vissa omständigheter trycksvaga ändelsevokaler (se avsnitt 18.2.1.1, s. 643 ff.); ett ord som *erilar* skulle för övrigt ha uppvisat just de förhållanden vad de trycksvaga vokaler

beträffar som annalernas *erell* omvittnar. Om man med samma frejdighet som den dateringsresonemang brukar framkalla jämför med de anförda beläggen, tycks det först vara de belägg som stammar från 800-talets slut och början på 900-talet som tycks ha mer avancerade former än Rökstenen. Dess inskrift kan snarare jämföras med belägget från 800-talets mitt. Med den vanliga eftersläpning som vi konstaterat för det nuvarande svenska områdets del skulle detta snarast tala för en datering av Rökstenen kring sekelskiftet 900. Då tilldelas dock Ulsterannalerna ett bevisvärde som kan diskuteras, det medges. Vad jarlens funktioner beträffar, avslöjas inget närmare än att han varit en anförare (jfr avsnitt 17.2.1, s. 583 f.).

Östergötland är inte detsamma som Norge och Danmark, och förvisso inte som Irland och England, men det är känt att de nordiska aktiviteterna på de brittiska öarna mobiliserade deltagare från hela Norden. Det är inte så långsökt som det kan verka att engelskt inflytande skulle ha gjort sig gällande även i vad som nu är svenska områden — i Västergötland och Småland är det uppenbarligen så. I dessa rörelser var i högsta grad även Island inkluderat. Den nästan enda tänkbara förklaringen till att islänningarna är så tidigt framstående i den litterära utvecklingen består i att Island stått under starkt intryck från det mer avancerade andliga livet på de brittiska öarna.

Därmed står också möjligheten öppen att en del av det som vi nu känner som fornvästnordisk diktning rönt inflytande från den atlantiska övärlden, kanske delvis skapats där. På den punkten går meningarna starkt isär, men ingenting är säkert. Att det gamla norska Atlantvåldet varit en kulturförmedlande brygga till Skandinavien kan emellertid iaktas även långt senare, som då den medeltida balladen når Sverige via de nordbrittiska öarna, den atlantiska världen och Norge från det normandiska England och den dominerande franskspråkiga kultur som då präglade de styrande klasserna där (se Jonsson [1989] 1991:54 ff.). Även annan litterär påverkan har under medeltiden passerat samma väg.

Cynewulf hörde antagligen hemma i Northumberland eller Mercia, att döma av hans engelska (inte västsaxiska) språk. Norra och östra England stod under lång tid under stark nordisk påverkan, men inflytandet blev i längden ännu starkare på de nordbor som levde där. Viss överspridning måste också ha förekommit till själva Norden, innan Englands befolkning av skandinavisk börd till slut integrerades och förlorade sin skandinaviska särprägel. De mest intensiva kontakterna hör till 900- och det tidiga 1000-talet, men de inleddes åtminstone ett par sekel tidigare (se

t.ex. P. Sawyer [1997] 2001, Forte et al. 2005). Man begår antagligen ett stort misstag om man lämnar dessa faktorer utan notis när man bedömer Rökstenens runinskrift.

21.3. Magins roll

Runologisk forskning har kritiserats för att inte ha tagit tillräckligt stor hänsyn till den kunskap om s.k. traditionella samhällen som socialantropologer och kulturanthropologer kan dela med sig av. Denna underlåtenhet är desto mer anmärkningsvärd som många runologer tidvis laborerat flitigt med magi som något av en standardförklaring till svårlösta partier i runinskrifter. Så här skriver t.ex. Flowers (2006a:65):

Even earlier academic enthusiasts for rune-magic hardly took into account any contemporary scholarly – anthropological or ethnological – theories concerning what has been commonly called “magic”.

Nu var förstås även socialantropologin länge hämmad av förutfattade meningar om magi. Mycken möda lades ner på att utreda relationerna mellan det man kallade magi och det som uppfattades som religion. Diskussionen präglades vanligen av ett evolutionistiskt synsätt, så att magi ansågs tillhöra ett tidigare utvecklingsstadium än religion. Magi hävdades ha sin hemhörighet hos »primitiva» folk, medan fullt utvecklad religion förutsatte ett mer avancerat samhälle, gärna med en s.k. högkultur, framför allt utmärkt av välutvecklad civilisation. Sådan var inte minst pionjären James George Frazers inställning.

Mera nyligen har man kommit till insikt om att »[t]he whole topic of ‘magic’ must be redefined in a larger theoretical context. [...] ‘Magic’, ‘religion’, ‘cult’, and other such apparent categories must be understood as parts of a greater semiotic whole» (Flowers 2006a:69). Lösa referenser till magi är således inte gångbara och kom inom runologin egentligen alltmer på avskrivning sedan Anders Bæksted i sin avhandling 1952 förnekat att magi över huvud taget hade någon plats där. Texter kunde ha ett magiskt syfte, och de kunde vara nedtecknade med runor, men runtecknen i sig bar inget magiskt budskap; så kan Bæksteds inställning sammanfattas. Varken Bæksted eller de forskare som han vände sig mot bemödade sig emellertid om att skapa större förståelse för magi eller ens om att väl definiera vad de menade med termen.

Även om Bæksteds bok inte omedelbart vann fullt gehör, arbetade tiden för den skepsis mot magibaserade analyser av runinskrifter som han förespråkade. Pendeln har svängt från ett maximalt utslag till den

motsatta extremer. Runtecken är som andra skrivtecken avsedda att i skriftlig form skapa språkliga meddelanden — de utgör ett rent profant kodsysteem för praktiskt bruk, har man senare menat. Detta är givetvis en högst naturlig inställning. Att helt ta avstånd från tanken att runor kan ha tjänat magiska syften är emellertid detsamma som att bortse från påvisbara paralleller i andra skriftsystem, vars äldre historia är bättre känd än runskriftens. Då gör man samma metodologiska fel som när man försmår den kunskap social- och kulturanthropologer kan bidra med.

En av dem som mest konsekvent velat urskilja magi, i synnerhet talmagi (gematri), som ett essentiellt inslag i äldre runinskrifter är Sigurd Agrell (se särsk. Agrell 1927, 1930, 1931, 1934). På Rökstenen finner han en mängd siffersamband, som knappast låter sig bedömas. Härvidlag liknar Agrells kalkyler de som Hugo Pipping lanserat (t.ex. Pipping 1919). Agrell visar djup förtrogenhet med senantikens förhållanden och drar många paralleller med nordiska runinskrifter. Det kan kanske ligga en del i hans idéer, men de verkar i så fall vara förenade med åtskilligt som knappast kan ha samma fog för sig.

Vad Rökstenen beträffar, uppfattar Agrell tydligen **ukmini** som *ugg-mænni* 'Uggs skara'. Han läser in antydningar om Odin och Baldersmyten på ett sätt som det är svårt att följa, men Baldersmyten har nyligen återkommit hos Joseph Harris m.fl. (avsnitt 4.2 s. 119 ff.). Föga förvånande har Agrell haft svårt att vinna erkännande för sina tolkningar. Detsamma gäller Pippings lösningsförslag, i synnerhet när de tar sig uttryck i numeriska beräkningar av det mest avancerade slag. Det ligger i sakens natur att det samtidigt är svårt att bevisa att någon form av talmagi inte har funnits med i bilden. Metodologiskt är det i alla fall rimligt att inte bygga upp någon grundläggande argumentation på basis av obevisbara talförhållanden.

21.3.1. Runologi och magi

Det visar sig vid en jämförelse med andra skriftsamhällen att skriften i svagt utvecklade skriftkulturer ofta tycks ha just vissa primära funktioner som man skulle kunna kalla magiska (se t.ex. Düwel 1997 och flera andra artiklar i Nyström 1997; jfr Braunmüller 2004, särsk. s. 76 f., samt Pereswetoff-Morath 2017). Då menar man med magi just performativa talakter som syftar till att etablera samband mellan olika former av verklighet, ett slags operativ kommunikation med en översinnlig tillvaro, om vars existens utövaren (och alla andra i vederbörandes omgivning) är fullständigt övertygad (Flowers 2006). Termen *talakt* används här i

J.L. Austins anda (1955). Begreppet och dess betydelse inom mänsklig kommunikation har som bekant senare vidareutvecklats av John Searle (1969), Paul Grice (1975, 1989) m.fl. och byggts in i olika teoretiska system, som inte behöver beaktas närmare här. I det konkreta fallet räcker det att hänvisa till Flowers (2006; se äv. Flowers 1986).

Även i de antika samhällen som man anser runskriften vara inspirerad av har skriften till en början haft funktioner som varit åtminstone lika viktiga som att fästa språkliga meddelanden i en mera beständig form. På väg mot en fruktbarare diskussion om magi och runor än den traditionella ställs man inför en rad viktiga frågor, som ännu knappast har något svar men som kan behöva finnas med i bilden. Flowers (2006: 67 f.) ger några förslag:

Were the runes a feature of the religious culture of the Germanic peoples from the time of their origin, or were these associations grafted in only later, and if so when and how? Who were the main (original and subsequent) bearers of the runic tradition? When discussing the topic of runes and "magic" what should our definition or theory of "magic" be? Which of the runic inscriptions can be characterized as being "magical" or "religious" (i.e. operative)? How are such inscriptions to be interpreted in accordance with the general definition of operative speech acts? Finally, and most importantly, what did the creators of these inscriptions believe about who they themselves were, and how did they conceive of the world around them – cosmologically, theologically and culturally.

Angående de vanligen anonyma traditionsbärare som förde runkunskapen vidare har Flowers sin bild klar: runorna »were a feature developed and maintained by an inter-tribal network relatively more concerned with matters of what might be called myth and religion, rather than commerce and law» (Flowers 2006:68).

Denna jämförelses relevans är jag själv inte alldeles övertygad om. Framför allt lagkunskap (i någon form) kan säkert också ha ingått i den hedniske runmästarens repertoar; båda är i alla fall bevarare av muntligt traderad minneskunskap (Arnórsdóttir 2014). Att traditioner som gäller myt och religion också har hört till deras jurisdiktion kan vi räkna med. För att undersöka frågor som dessa efterlyser Flowers »a radical runology – a synthesis of approaches drawn from a spectrum of disciplines all within the context of a semiotic model of communication» (Flowers 2006:67).

Om jag har förstått Per Holmberg ([2015] 2016) rätt, vill även han lämna ett nytt bidrag till runologin genom att tillföra nya perspektiv på text (dock utan att han hänvisar till Flowers). Liknande strävanden (med något andra tyngdpunkter) återkommer hos Malm (2018), som i sin tur

hänvisar till Klos (2009), Bianchi (2010), Zilmer (2010), Mitchell (2013) och Heslop (2014). Den typen av nyorientering är löftesrik. Som exempelvis redan Margareta Westmans på sätt och vis besläktade försök visar, tenderar sådana ansatser emellertid att utgå från redan etablerade tolkningar, så att ny kunskap om de grundläggande språkliga förhållandena sällan vinnas på det sättet enbart, hur intressanta nya perspektiv som än öppnas (jfr Westman 1981).

När traditionsbärarnas villkor skisseras i citatet strax ovan, befinner vi oss åter i en miljö som i någon mån tonat fram även genom andra utredningar tidigare i den här boken, delvis kartlagd med komparativa metoder och längs de linjer Flowers drar upp i det sista citatet. Nu sysselsätter sig Flowers i första hand med de äldre runorna; han talar om runornas status under den tid som föregår exempelvis det alltmer intensifierade stenresandet under vikingatiden. Från den äldre tiden är de bevarade runinskrifterna jämförelsevis få, ännu kortare och betydligt osäkrare till sin innebörd; dessa egenskaper är en konstitutiv del av själva problematiken. De aktuella runinskrifternas kulturella kontext och karaktären hos det samhälle som de tillkommit i vet vi mycket litet om, ännu mindre än om vikingatidens. Det finns emellertid mycket som tyder på att det har varit just vad man kommit att kalla ett traditionellt samhälle (se avsnitt 16.1, s. 514).

Därmed bör det ha haft många av de drag som brukar utmärka sådana kulturer. Vi har sammanfattat en del av dem som är mest typiska för schamanistiska samhällen i avsnitt 17.2.3, och där argumenteras det även för att vissa av dessa karakteristika kunde återfinnas i den förkristna nordiska världen. Mot slutet av avsnitt 18.1.2 diskuteras innebörden i fvn. *rúnar*, och det noteras en svävning mellan 'skrivtecken (av ett särskilt slag)', 'hemlig kunskap' och 'tal'. Om man ser till ord som är etymologiskt/morfologiskt besläktade med fvn. *rúnar*, har de knappast primärt med det semantiska fältet 'skrift' att göra. Däremot anknyter de till någon form av insatthet, såsom *raun* 'prövning', 'erfarenhet', *reyna* 'pröva', 'försöka', *rýna* 'undersöka' m.m (de Vries 1962:435, s.v. *raun*, 443, s.v. *reyna*, 455, s.v. *rýna*).

Man kan också som Flowers gör (2006:68) dra in forniriska ord i jämförelsen: *rúine*, *rún* 'mysterium', *rúinech* 'mystisk', *rúid* 'förtrogen person', *rúinda* 'mystisk', 'figurativ', *rundiamair* 'fördold', 'mystisk'. Den hemlighetsfulla aspekten hos runorna återkommer över hela det semantiska fältet snarare än skrivteckenbetydelsen. Den hemlighetsorienterade innebörden bör således vara den äldsta (jfr Malm 2010). Betydelsen 'skrivtecken' är sekundär och har uppkommit när runorna fått specifikt språkliga (mer rationella) funktioner. Efterhand är det denna användning

som beteckningen i första hand har associerats med. Enligt den allmänna uppfattningen är runor de särskilda skrivtecken man använde under vikingatiden, företrädesvis på runstenar.

Diskussionen om magi skall här inte drivas längre än nödvändigt (se t.ex. McKinnell et al. 2004 och åtskilliga arbeten av Klaus Düwel med vidare hänvisningar). Man kan tills vidare dra slutsatsen att det inte går att utesluta att runtecknen ansågs besitta en särskild kraft, som inte inskränkte sig till den rationella återgivningen av meningsgivande teckensträngar. I ett animistisk samhälle är detta en naturlig följd redan av att allting, inklusive eventuella skrivtecken, är besjälade. Desto naturligare är det om man i ett samhälle med svagt utvecklad skriftlighet, där bara ett fåtal individer med särskilt anseende är insatta i skrivkonsten, tillmäter skrivtecknen närmast övernaturliga egenskaper. Vad sådana tecken kan användas till är en öppen fråga; en kreativ fantasi kan säkert finna tillämpningar i operativt kommunikativa syften som är fullständigt främmande för oss.

Om den nödvändiga kunskapen förs vidare inom en sluten krets, ökar nimbusen av särskild kunskap som är förborgad för det stora flertalet. Hur sådan märklig kunskap först uppkommit och förmedlats till denna grupp förklaras också lättast genom en hänvisning till högre makter. Det är säkert inte en tillfällighet att runorna i Hávamál str. 80 uppges vara *reginkunnar* 'stammande från makterna' (övers. Lönnroth 2017:71):

*Þat er þá reynt, er þú at rúnom spyrr,
inom reginkunnum,
þeim er goroð ginregin
oc fáði fimbulpulr,
þá hefir hann balt, ef hann þegir.*

'Frågar du om runor
som ristats av gudar
och målats av visa män,
lär dig de mäktiga
makterna detta:
tyst tåga är bäst.'

På den västgötska runstenen från Noleby (Vg 63) lämnas uppgiften **runo fahi raginaku[n]do** eg. 'jag gör en runa som stammar från makterna'. Verbet är detsamma som det man finner i Hávamálstrofen och i Rökstenens åminnelsekrift, nämligen fvn. *fá* (**fahi** är pres.ind. 1 p.sg., medan Rökstenens **fahi**, Hávamáls *fáði* är motsvarande form i preteritum). Varinn säger sig ha gjort **runar** (pl.), men **runo** är singularis (med vilket dessutom **raginaku[n]do** kongruerar). Detta är rimligen en kol-

lektivform för runorna eller avser en något annorlunda betydelse; kanske dröjer sig en ursprungligare betydelse 'hemlighet' e.d. kvar.

Nolebysten är ristad med de äldre runorna. Den har daterats till slutet av 500-talet av Krause (1966:151), kring 450 av Antonsen (1975: 55), något senare, kanske 500-tal, av Grønvik (1987). Det finns inte mycket konkret att grunda sådana dateringar på (vilket Grønvik understryker; jfr avsnitt 20.1). På Sparlösaasten (Vg 119, alltså även den från Västergötland) används huvudsakligen 16-typiga kortkvistrunor, men inskriften har också inslag av äldre runor (Svärdström 1958–1970:228 talar om »[d]en jämna fördelningen av äldre och yngre runformer«). Genom denna kombination av äldre och yngre runor kan Sparlösaasten föras till den klass av runstenar som Moltke kallar övergångsstenar (1976:119 ff.). I själva Sparlösaainskriften refereras det till **runor þar raki-ukutu** (med **runor** i pluralis). Det är sannolikt att **raki-ukutu** skall utläsas *raginokundo*, en form snarlik Nolebystenens. Dessa stenar hör liksom Rökstenen till en betydligt senare tid än den då runorna först kan beläggas (som äldst de få men tydligt ristade tecknen på Vimosekammen ca 160 e.Kr.; Stoklund 2006:358).

Det är mycket troligt att runorna under den långa tid det rör sig om har fått en förändrad ställning inom det samhälle där de använts; kanske har också föreställningarna kring dem modifierats. Man kan exempelvis ha fått en mera rationell inställning till dem, allteftersom man insett deras användbarhet för vardagliga, praktiska ändamål. Således kan det inte förutsättas att Varinn betraktat sina runor på samma sätt som de tidigare runristare Flowers tar sikte på. Detta vet vi helt enkelt inget om. Men det är å andra sidan inte mycket som talar för att det skulle ha hunnit bli ett helt nytt samhälle på Rökstenens tid som avlöst det gamla »arkaiska«.

Det är troligare att den stora skiljelinjen sammanfaller tidsmässigt med kristendomens införande, dvs. efter Rökstenen. Det är först då som helt nya förutsättningar för en djupgående mentalitetsförändring uppstår. Möjligen har skillnaden varit större än vad man i efterhand kan föreställa sig. De redogörelser om förkristna förhållanden som 1200-talets skribenter lämnar kan dels innehålla rena missförstånd, dels nedslag av att man tolkat forntidens förhållanden med den egna samtiden som referensram. I ett samhälle som till den grad vårdade (kvasi)historisk kunskap som exempelvis det fornvästnordiska gjorde kan man mycket väl ha anlagt en empatisk synvinkel gentemot sina förfäder och tolkat deras religiösa föreställningar i ljuset av sina egna (jfr DuBois 1999:68). I själva verket kan de faktiska skillnaderna ifråga om mentalitet och idébildning under hednatiden och senare ha varit mer genomgripande än

vad som nu kan rekonstrueras, även om processen naturligtvis har gått gradvis.

Om vi återgår till magibegreppet, drar vi oss till minnes att magi kunde betraktas som performativa talakter som syftade till att direkt påverka en tänkt översinnlig värld. När magi utövas av vissa särskilt förfarna i ett samhälle, följer dessa i allmänhet återkommande praktiska bruk. Från den antika världen finns åtskilligt bevarat som haft magisk funktion i den angivna meningen. John G. Gager (1992) har kategoriserat dessa extraordinära diskursformer (i avsnitt 19.1.2.11, s. 689 f. återgivna i Flowers version, 2006:76 f.). Man kan konstatera att åtskilliga inslag i inskrifter med äldre runor kan hänföras till någon av Gagers kategorier, åtminstone fördelade på fem av dem och i synnerhet de två sista.

Med *voces mysticae*, som är en av dessa båda kategorier, växlar beteckningen *voces magicae* (jfr anförda ställe). Gager (1992:267) finner beteckningen tillämplig på »all non-standard forms of discourse in spells and charms», medan *logoi* (som också ofta kallas *ephesia grammata*) har en betydligt mera avgränsad betydelse. Ursprungligen var det en uppsättning ord inristade på Artemisstatyn i Efesos som avsågs, men som teknisk term används *ephesion grammaton* om alla fasta formelord. När beteckningen myntades var de berörda termerna alltså definierade genom uppräknings, men senare har de expanderat ut från det grekiska språkområdet, så att även ord som de äldre runinskrifternas återkommande **alu** och **laukar** kan inräknas i kategorin. Den typ av uttryck som nämnts här finner man även på vissa vikingatida ristningar. Vi har sett exempel i Gørlevinskriften (se avsnitt 20.1.3, s. 733 ff. samt 21.2.1, s. 792 ff.), och det finns anledning att räkna med att liknande operativa tekniker tas i bruk på den någorlunda samtida Rökstenen.

Här har det varit en strävan att relativisera begrepp som magi och schamanism och sätta in dem i ett praktiskt sammanhang. Betraktade på det sättet får magiska tekniker en direkt funktion — de syftar till att ha påvisbara effekter (bl.a. till följd av performativa handlingar) för uppnående av vissa ändamål. Detta åstadkoms genom olika former av kommunikation mellan den aktive utövaren och det universum denne verkar i. Effekt kan uppnås direkt med egen kraft, som då schamaner ger sig i strid med demoner, eller också genom förmedling av olika översinnliga krafter, t.ex. gudar eller andar, som man engagerar på sin sida och till sin hjälp.

I dessa olika praktiker behöver inte språket spela någon viktig roll, men det kan också göra det. Diskursen kan exempelvis ta sig form av ett performativt språkligt handlande, varvid själva utsägan av budskapet

aktualiserar den talande och talaktens art (t.ex. genom att verb i 1 p.sg. används). Effekten kan förstärkas genom att det är särskilt detacherade personer (med specifika roller) som utför den performativa handlingen. I skriven form kan anpassningen till gudavärlden (eller motsvarande) accentueras, eftersom budskapet då får en mera permanent och påtaglig utformning — man använder det medium som de högre makterna själva anvisat (*rúnar inar reginkunnar*, Hávamál str. 80). Det skrivna ordets status får ännu större genomslag i ett endast delvis litterat samhälle.

I sin bok från 1986 fäster samme Stephen E. Flowers som nämnts här ovan uppmärksamheten på Goody (1968a) och framhåller svårigheten att klart skilja mellan folk som är »pre-literate» och sådana som är »literate» (Flowers 1986:26). Efter det att skrift introducerats i ett samhälle är skriftmognaden till en början alltid begränsad av olika faktorer. Med hänvisning till Goody & Watt (1963), Parsons (1966), Gough (1968a) och Goody (1968a) konstaterar Flowers (hans understrykning):

therefore we may speak of protoliterate or better yet oligoliterate societies as those in which literacy is restricted to a small group of specialists (Goody & Watt 1968: 36). One may then, as Parsons (1966) does, begin to classify societies based upon their level and type of literacy. In such a scheme, the class of society which would most interest us would be classified as 'archaic' by Parsons (1966: 51); characterized as 'possessing an esoteric craft literacy confined to a small, highly specialized group, usually of religiosi or magical practioners' (cf. Gough 1968a: 72). Factors which could limit literacy are: 1) secrecy: purposeful limitations on literacy by socio-cultic forces, 2) complexity: limitations due to difficulties in learning the system, and 3) material: difficulties caused by the writing technology, e. g. exclusive epigraphy, absence of paper, etc. (cf. Goody 1968: 11ff.).

Förhållandet mellan muntlighet och skriftlighet har under den tid som gått sedan Goody skrev om skriftlighet i traditionella samhällen debatterats flitigt och från en rad olika utgångspunkter, inte minst med inriktning mot det äldre medeltida nordeuropeiska språkområdet (se t.ex. Ranković et al. 2010). I endast delvis litterata samhällen kan skriften trots begränsningarna i bruket vara fullt etablerad i vissa användningar, inte minst för religiösa ändamål. Som Goody förklarar: »In certain ways writing encouraged the growth of magico-religious activity. The priest was a man of learning, the literate, the intellectual, in control of natural as well as supernatural communication» (Goody 1968a:16).

Flowers (1986:26 f.) tillägger: »It appears that in many societies of an 'archaic' type, this restricted literacy is chiefly the possession of an elite which is very often religious in nature». När skriftlighet uppstår i ett samhälle, går det knappast att förutsäga följderna, men det är inte alls

säkert att de blir fatala för den traditionella ideologin. Tvärtom kan skriften komma att få viktiga funktioner i traditionens tjänst (Gough 1968a:69–84 och 1968b:133–160). Flowers (1986:27) utpekar förekomsten av en välutvecklad aristokratisk social ordning som en möjligen avgörande faktor för hur utvecklingen går, med en samhällelig elit tilldelad magisk-religiösa funktioner. Flowers konkluderar (1986:27):

It seems relatively safe to say that the Germanic world around the beginning of this era was an archaic type, large portions of which were dominated by aristocracies of one kind or another; aristocracies which would seem to have often had a socio-cultic importance [...]. From what we know about the Germanic world at the most probable time for the origin of runic writing (100 B.C.E. –100 C.E.) we could suppose that the restricted oligoliteracy represented by the runes most probably had some religio-magical significance in the culture. To suppose otherwise would seem to be an attempt to argue a special case for the Germanic peoples.

Flowers diskuterar alltså genomgående bruket av de äldre runorna och deras äldsta historia i det fornermanska samhället. Det måste man hela tiden hålla i minnet. Mycket av skriftlighetsdebatten rörande senare nordiska förhållanden har uppehållit sig vid de medeltida förhållandena, framför allt i Västnorden. Inte lika mycket har tiden däremellan uppmärksamats.

I väsentliga avseenden har emellertid av allt att döma mycket överförts i oförändrad form från den äldsta epoken in i det tidigt vikingatida samhälle i vilket Rökstenen tillkom. Därför har vi nu kanske närmast oss Varinn och hans villkor ytterligare några steg men från ett annat håll. Framför allt har vi fått ett breddat underlag för att bedöma vissa aspekter av Rökinskriften, och förutsättningarna för att ta ställning till eventuella drag av »magisk» karaktär, som genom åren ofta framhållits, har förhoppningsvis förbättrats. Mot bakgrund av vad som här senast framkommit torde det exempelvis stå klart att det inte är en strävan att briljera som får Rökmästaren att ta till det ena chiffret efter det andra framåt slutet av inskriften (såsom Wessén m.fl. hävdar). Åtgärden har ett operativt syfte, precis som när magikern (eller schamanen) försöker påverka sin omvärld, den fysiska, genom att aktivera andra, mer över-sinnliga, världar och få dem att verka efter hans önskemål.

Skriftsystemet i sig anses i traditionella samhällen kunna besitta egenskaper som vi nutidsmänniskor normalt inte förknippar med skrivande. För oss är skrift mest en alternativ kodningsteknik, som ger oss möjligheter att ge språk en mera hållbar form än vad talet tillåter. Därmed följer en hel del ändrade förutsättningar, som sammanhänger med talets och skriftens mediala skillnader. Men syftet är i båda fallen att skapa

föreställningar hos en motpart, vilka så väl som möjligt överensstämmer med dem initiativtagaren till kommunikationen vill meddela.

Skriftliga budskap kräver i allmänhet mer medvetande och genomtänkt produktion än talet, som oftast tillkommer spontant i nära samarbete med mottagaren — ett meddelande i tal kan justeras efterhand och framförhandlas gärna under inverkan från två eller flera parter. Å andra sidan är en talspråklig sträng momentan till sin existens, medan den skriftliga finns kvar och kan konsulteras på nytt. Den kan också bearbetas under en längre tid, men efter det att den lämnat avsändaren är den definitiv. Dessa olikheter (och en del andra) gör tal och skrift till helt olika kommunikativa medier, som emellertid har det gemensamt att de båda har den mänskliga språkförmågan och ytterst människans kapacitet till symboliskt tänkande som grundläggande bas. Genom sina förutsättningar får skriften lätt ett mera formellt drag än talet, men även talet kan anta olika grad av formalitet. Ett sätt att höja formalitetsgraden på talet är just att man använder sig av performativa signaler, så att man med explicita verbala medel tydligt markerar själva talaktens karaktär. Det faktum att dessa drag accentueras uttryckligen skiljer performativt språkbruk från annat och ger det en karakteristisk informationsstruktur.

Genom sina inneboende egenskaper kan olika typer av talspråk respektive skriftspråk ritualiseras på ett säreget sätt. Språket ingår gärna en nära liering med andra typer av beteende som sammanfattningsvis kan betecknas som ritualer. Till sådant beteende räknas mycket som hör hemma i den religiösa sfären (i vid mening). När religiöst bruk av olika slag skall utövas, får språket på ett naturligt sätt och i olika former en nyckelroll. Kommunikationen mellan människorna och den översinnliga världen säkerställs till stor del via språket. För att främja kommunikationen behöver man närma sig gudarnas eget särskilda språk. Detta försöker man säkerställa med hjälp av den spekulativ kring detta språks utformning som utvecklats inom många religiösa system.

Till saken hör att skriften i litterat svagt utvecklade samhällen vanligen anses vara gudagiven. Därför utsträcks den religiösa spekulativen till att innefatta även språket, som således blir föremål för uttolkning och manipulation med syften som ligger långt bortom det vi uppfattar som ordinär kommunikation. Verbalt burens kontakt med de kosmiska makterna är ju ingen ordinär kommunikation från exempelvis normala språkvetenskapliga utgångspunkter. Det kan också vara nödvändigt att ta till ett särskilt språk i samband med denna kommunikation, vare sig man väljer ett helt annat språk än sitt vardagliga (t.ex. bibelhebreiska inom judendomen, latin inom den romerska katolicismen, kyrkslaviska inom den ryska ortodoxin, koptiska inom den koptiska kyrkan, ge'ez

inom den etiopiska kyrkan etc.), särskilda strata i det egna modersmålet, varvid framförandet gärna realiseras i en särskild (t.ex. bunden) form, eller fritt uppfunnet språk, som då man »talar i tungor».

Det senare beteendet är välkänt från schamanens verksamhet. Det har också i studier av schamanism ofta påtalats hur viktigt det inslag är som vi skulle kalla artistiskt, låt vara att det inte är de estetiska aspekterna av beteendet som står i fokus. »One hardly finds descriptions of the shaman that do not imply his importance as a tribal artist», framhåller Glosecki (1989:46). Caillois ger exempel på »scenisk multikonst» i följande beskrivning (1979:90 f.):

As for mimicry, it is illustrated in his [schamanens] pantomimes, when possessed. He imitates the cries and behavior of supernatural animals that he re-incarnates. He crawls along the ground like a snake, roars and runs on all fours like a tiger, simulates the plummeting of a duck, or waves his arms as if they were a bird's wings. On rare occasions he wears animal masks, but the feathers and the head of the eagle or owl, in which he is dressed, enable him to fly magically up to the heavens. Next, despite a [tungusisk] costume weighing more than thirty pounds because of the iron ornaments sewed into it, he leaps into the air to show that he is flying very high. He yells that he can see a large part of the earth. He narrates and re-enacts the adventures he experienced in the other world. He goes through the motions of his struggle with the evil spirits. Underground, in the realm of darkness, he is so cold that he shivers and quakes. He asks his mother's spirit for a blanket. An assistant throws him one. Some other spectators strike sparks from flint, which serve as stars to guide the magic voyage through the darkness of the nether regions.

Som sammanfattning på redogörelsen för denna föreställning konstaterar Caillois lakoniskt: »All is acting». Schamanen är mediet mellan stammedlemmarna och andarna, men alla deltar i skeendet. Schamanistiska seanser är centrerade kring en speciell aktör men i grunden sociala handlingar.

Som en variation på det senaste citatet från Glosecki kan man se följande (Glosecki 1989:46):

one hardly finds descriptions of the shaman that do not suggest his skill as a narrator, and his use of songs before, during, or after ecstatic journeys. Rhythmic utterance itself has a lulling effect on the doctor [här avses schamanen i hans terapeutiska och medicinska funktioner], leading him towards the trance, enhancing the participation mystique that mesmerizes his audience.

Sjungandet (i olika former) är en konstitutiv del av schamanens funktionsutövning. Glosecki igen (1989:46):

In such simple little songs — rather like *mantras* focusing the singer's mind upon an inner realm reached through meditation — we find something closer to incantation than to lyric verse, perhaps. Yet it is in such rhythmic speech — suffused with the effective power the Iroquois called *orenda*, the Sioux *wakonda* — that we should look for the origin of the primary epic itself, with all its poetic invocations of divine sources of inspiration.

Det råder således en viss relation mellan schamanens verksamhet (utförd i extas) och det vi vant oss vid att betrakta som konstnärlig inspiration. Den sociala inramningen hör till det som skiljer schamanens funktionsutövning i det schamanistiska samhället från de flesta diktares verklighet i vårt eget. Men i båda fallen behövs långt mer än inspirerad ingivelse. Nora Chadwick understryker utbildningsaspekten (för schamanens del; 1952:52 f.):

Among the Khingan Tungus [i Sibirien] some of the best shamans and shamanesses undergo a thorough training from an old shaman. This is common elsewhere also. According to Niemojowski children consecrated for the office of shamans are taught by old men, doubtless shamans themselves, not only the outward form and ceremonies, but the medical properties of plants and herbs, with the different ways of forecasting the weather by the behaviour and migrations of animals.

En sådan adept tränas till att bli en *baksha* (se avsnitt 17.2.3, s. 606), en mångkunnig och aktad person i samhället, som inte bara behärskar olika tekniker att uppnå extas för att sätta sig i samband med andevärlden, utan som också kan läka sår, spå väder och föreskriva olika dekokter och salvor för diverse ändamål, alltifrån benbrott och brännsår till menstruationsvärk och inflammationer. Och alla dessa färdigheter är djupt rotade i gammal visdom av alla de slag, som sömlöst går över i varandra.

Chadwick är bl.a. ute i ärendet att ifrågasätta det meningsfulla i att skilja mellan schamaner, medicinmän, trollkarlar och en del andra figurer som har framskjutna positioner i det traditionella samhället, en problematik som socialantropologer länge var upptagna av. Ett medvetande om att schamanbegreppet snarare skall förstås som en samhällelig funktion med något flytande gränser har efterhand tagit form. Det är å andra sidan ganska meningslöst att försöka tänja på schamanens roll till att omfatta alla möjliga andliga aktiviteter. Det är inget ont i att även fortsättningsvis hålla isär funktioner när dessa undersöks vetenskapligt, men det kan vara en hjälp till förståelse om man är medveten om deras olika inbördes samband.

En tungusisk *baksha* är språkligt sett en som ser. I många traditionella och forntida kulturer framhålls det även om dem vi kallar diktare att de är »seende». Detta har vi själva tidigare sett (jfr särsk. avsnitt 17.2.1, s. 586 f.). Redan Chadwick och Eliade betonar likheten mellan den som ser (bortom det för alla synliga) och poeten (Chadwick 1952:19 ff., 45 ff.; Eliade [1951] 1972:30, 510 f.). I synnerhet Eliade uttrycker sig mycket explicit på ett sätt typiskt för honom: »the pre-ecstatic euphoria constituted one of the universal sources of lyric poetry» (Eliade [1951] 1972:510). Detta är ett mycket starkt påstående som behöver omges med en del villkor.

Ingen hävdar att Varinn är en *baksha* eller någon annan form av samhällsfunktionär med extas som arbetsredskap. Här har syftet endast varit att lägga en grund för en varierad men ändå kontrollerbar modell, som den vikingatida runmästaren kan tänkas vara relaterad till, åtminstone i en tidig fas av perioden. Framför allt har det varit en strävan att skapa ett bättre underlag för förståelse av Rökstenens text, i ljuset av olika former av mänskligt beteende typiskt för medlemmar av samhällen som tycks likna det varav Varinn och Vamoðr var en del i högre grad än vårt. Ingen samhällstyp är den andra alldeles lik, men återkommande fenomen kan vara en utgångspunkt för jämförelse. När Rökinskriftens upphovsman gång på gång upprepar sitt »vi såg», är han i sällskap med mängder av samhällsfunktionärer i olika kulturer världen över som hävdar detsamma, och alla har ansvar för att se vad andra inte ser — för att vidmakthålla eller återställa balans och kosmisk ordning.

När Rökinskriften kan konstateras innehålla kodade partier, måste man fråga sig varför. Här har vi funnit att det bara är ett sätt att kommunicera med högre makter, som vi enligt hypotes (1)–(3) i avsnitt 10.1 och 20.2 antagit att Rökstenens inskrift syftar till. Givet den världsbild vi försökt urskilja bakom Rökstenens text är det också naturligt att räkna med inslag av vad man traditionellt kallat magi (med de relativiserande förbehåll som anförts, framför allt i innevarande avsnitt). De besvärjelser som utlästs ur dessa partier är naturliga inslag i de manipulativa handlingar som utförs i traditionella samhällen för att makter skall påverkas att stå på ens sida. Skriftens teckensystem har i sig en betvingande kraft i svagt utvecklade skriftsamhällen, så den svårartat krypterade uppräknings av den 16-typiga futharken mot slutet av Rökstenen är logisk, liksom också det eventuellt eftersträfvade återgivandet av samtliga äldre runor på raderna Cd1–2.

Slutligen är ett åkallande av den högste guden som avslutning på hela inskriften en naturlig sak. Att **þur** skulle stå för imperativformen av ett verb **þora** 'töras', 'våga' faller på sin egen orimlighet, men kan nu av-

skrivs slutgiltigt. Att verbet *tör/torde* i svenskan grammatikaliserats till en modalitetsmarkör är ingen tillfällighet. Som semantiskt fullvärdigt verb med den pregnanta betydelsen 'våga' är sannolikheten mycket liten att imperativformen skall komma till användning. Uppmaningar med verb av denna typ (med en inneboende modalitetsmarkerande funktion) är lika onaturliga som imperativer av kognitiva verb som *Vet!*, *Kan!* och *Minns!* — även om kontexter som gör sådana yttranden något mer naturliga kan konstrueras. De är alltså inte ogrammatiska men osannolika (lågfrekventa) i praktiken. När sådant som *Sapere aude!* 'våga veta!' de facto yttras av en Horatius, Immanuel Kant eller Sällskapet *Utile Dulci* (de båda senare medvetet citerande Horatius *Epistularum liber primus*), är dessa formuleringar en medveten tänjning på språket i ett särskilt syfte.

Mot den osannolika tolkningen av **pur** som en imperativform står det i sammanhanget naturliga alternativet att **pur** avser gudanamnet *Tor* (i en äldre språklig version) En synbarlig komplikation är det kanske då att den form vi här möter namnet i bör vara vokativen. Detta brukar visserligen aldrig hävdas, men det är en konsekvens av de ortografiska principer som Rökinskriften tycks följa och som vi här räknar med (se avsnitt 18.2). För att få en sammanhängande helhetstolkning måste man således räkna med vokativ (framför allt därför att **pur** skrivs med **r**-runan utan något spår av den annars på Rökstenen förhärskande **rk**-runa som brukar signalera nom.sg.mask.). En vokativform faller sig emellertid naturlig som pendang till den vokativ vi urskilt i närkontexten. Det **iatun** som återfinns allra först på den stupställda raden Cb3 har uppfattats som en vokativform. Att döma av andra tolkningar är det ganska allmän samstämmighet i uppfattningarna på denna punkt. När jätten uttryckligen utpekats som det stora hotet, fäster man sålunda sin tilltro till *Tor*, som åberopas med sitt namn. Sista gången formeln **sakumukmini** anförs har den följaktligen tilltalet »*Tor!*» som komplement. Det hela är svårartat krypterat för att vinna kraft och motsvara förväntningarna på en text av detta slag — att vara mystifierande.

Även i de partier av Rökinskriften som är formulerade helt i klartext är dunkelheten påfallande. Detta är fullt förklarligt om det är gåtor som står att läsa. Den oklarhet som därigenom medvetet skapas — för oss nutida läsare förstärkt genom den rent språkliga osäkerhet som råder kring ett bristfälligt dokumenterat fornspråk — är i högsta grad eftersträvad, eftersom den är i linje med makternas särskilda språkliga önskemål. Det är dags att komma ur föreställningen om att Varinn drivs av någon spjuveraktig vilja att efter sonens död visa upp sin klurighet inför omvärlden. Här är det fråga om blodigt allvar. Han tar till alla medel han

har tillgång till för att påverka de styrande makterna i den riktning han önskar. Liksom schamanen är han beredd att konfrontera onda demoner, sina egna och andras. När han i det krypterade partiet plötsligt övergår till klartext och utmanar trollen öppet, visar han att han likt Egill Skalla-Grímsson i Sonatorrek varken räds dem eller den mörka Hel själv.

21.3.2. Nordisk magi och schamanism

Även om det är ett för starkt påstående att Varinn skulle ha varit en schaman (han visar inga riktigt entydiga tecken på något sådant i sin skriftliga kvarlåtenskap, och det är allt vi har att grunda våra antaganden på), blir resonemanget i det föregående trovärdigare om det kan säkerställas att magi varit ett naturligt inslag i vikingatidens Norden. Med den syn som redovisats skulle det nästan vara underligt om det inte hade funnits några indikationer om att magi varit en faktor i det hedniska nordiska samhället. Magi som operativ kommunikation och magiska åtgärder som performativa handlingar blir genast något strängt taget rationellt, särskilt jämfört med det mystiska (och undanlidande) magibegrepp som tidigare varit förhärskande. Vi kan här åter anknyta till övervägandena i avsnitt 19.2.3 och 20.2.1.

På s. 608 (avsnitt 17.2.3) uppräknades ett antal drag som är utmärkande för en schamans framtoning. Dessa tog mest fasta på betendet. Det finns ytterligare vissa omständigheter som kan avslöja en schamans natur. Dit hör karakteristiska tekniker vid genomförandet av den schamanistiska verksamheten samt utrustning och tillbehör eller särskilda konkreta uttryck för vissa speciella föreställningar. Liksom vid uppräknningen på s. 608 är det snarare fråga om en repertoar, varur olika drag kan hämtas; alla behöver inte vara företrädde. Här skall några typiska företeelser av det slaget framhållas, men vi inskränker oss till sådant som kan bidra till en belysning av problem som behandlas just i denna bok.

Ett utmärkande begrepp av denna art är världsträdet. I många kulturers världsbild spelar en centralpunkt en grundläggande roll, en pelare eller axel som allting vrider sig kring. Denna förenar de olika världarna. Sådan är uppfattningen bland Nordamerikas urinnvånare, inte minst de sydvästra grupper som beskrivits i avsnitt 16.2.3. Pelaren eller pålen representerar då den vertikala dimensionen från himlen, genom jorden till underjorden, som kompletteras av det horisontella planets fyra hörn (eller väderstrecken), totalt sex fixpunkter. Samma tanke ligger bakom bilderna på samernas noajddetrumma, som ofta har de fyra väderstreck-

en utmålade, medan den cirkel eller romb som återfinns i linjernas för-
eningspunkt representerar världsaxeln (lat. *axis mundi*; Eliade 1952).
Bokstavligen som en axel beskriver Vedahymnerna förbindelsen mellan
jorden och himlen, då Indra får hålla isär (och ihop) dem som två hjul
med en axel emellan (se 16.1.3, s. 528).

I många kulturer är det som sagt ett träd som förbinder de olika värld-
arna. Schamanen tar sig längs trädet till den värld där han behöver in-
hämta information. Ett belysande exempel erbjuder mayakosmologin
(E. Thompson 1970:71). Stundtals framställs världsträdet som en livs-
symbol, livets träd, med frukter som ger evigt liv eller representerar
folkets stapelvara, det centrala födoämnet. Amerikanska stammar räknar
därför ofta med ett majsträd som världens centrum (Freidel et al. 1993:
78 ff.). Livets träd är i synnerhet en livskraftig symbol i Främre Orient-
en. Första Moseboken talar om livets träd och kunskapens träd i Edens
lustgård (inte helt klart om det är två olika träd eller ett och samma). I
kristologisk tolkning återkommer livets träd i form av Jesu kors, som
dessutom i horisontalplanet pekande mot öster, väster, norr och söder
blir något långt mer än ett avrättningsredskap. I Gloseckis analys av den
fornengelska dikten Korsets dröm blir korset fyllt av »animistic power
— ‘Christian mana’», enligt Glosecki (1989:91; jfr avsnitt 19.2.3,
s. 705 ff.).

Ascr Yggdrasils är det bästa bland träd, berättas det i Grímnismál
str. 44. Vid en av dess rötter bor Hel, vid en annan rímtursarna och vid
den tredje människorna. Ekorren Ratatoscr springer från toppen med
örnens ord till draken Níðhoggr vid dess rot. Vid det trädet samlas
gudarna till doms, och det förbinder alltså alla världar. *Ascr Yggdrasils*
är ett världsträd, det är inget tvivel om den saken. När det sägs att män-
niskorna har sin värld i dess mitt, i Miðgarðr (feng. *middangeard*), har
det att göra med att gudarnas Asgård egentligen finns i mitten med
människornas Midgård och jättarnas Utgård som koncentrisk cirkel
därutånför. Även Yggdrasils ask tycks sålunda rymma både en lodlinje
(trädet med sin stam) och ett horisontalplan med de koncentriskt ord-
nade världarna. Detta är en världsbild med animistiska och schamanist-
iska rötter, som samtidigt röjer det etnocentriska perspektiv som är
naturligt för människan.

Det är säkerligen samma vindpinade träd som Óðinn hänger i när han
offrar sig själv till sig själv i Hávamál str. 138, även om dess namn inte
nämns där. I den scenen och i många andra sammanhang visar denne
gud tydliga prov på schamanistiskt beteende; självhängningen svarar väl
mot schamanernas initiationsriter, ofta med svårartat självplågeri som ett
typiskt inslag. Óðinn berättar själv: *nam ec upp rúnar, / æpandi nam*

'jag upptog hemligheter (el. runorna), skriande tog (jag upp dem)'. Han blir således delaktig i fornvärd (eller kanske själva runtecknens hemligheter, skrivkunskapens under; saken går inte att avgöra på grund av dubbeltydigheten). Skriandet tyder på ett extatisk tillstånd, som uppnått (fortfarande enligt gudens eget vittnesmål) genom svält, törst och åsamkade skador, allt i enlighet med välkänt schamanbeteende. Det kan i själva verket vara denna episod som har givit upphov till beteckningen *ascr Yggdrasils* — 'Yggdrasils träd', dvs. 'trädet Yggdrasill', där *Yggdrasill* betyder 'Ygghesten', dvs. 'Óðins häst' (*Yggr* = *Óðinn*), en kenning som avser gudens »ritt» på trädet.

Den situation som Óðinn befinner sig i när Eddadikten *Grímnismál* inleds, svältande och törstande mellan heta eldar, kan tolkas på liknande sätt (Buchholtz 1971, Ralph 1972). Ett välkänt fenomen i fornvästnordisk tradition — men kanske ofullständigt förstått av senare tiders forskare — är den s.k. sejden (f.vn. *seiðr*). Grundläggande för alla studier av sejd är Strömbäcks avhandling från 1935. I den analyseras utförligt exempelvis sejdseansen med den Þorbjörg bland nordborna på Grönland som kallades *litilvölva* (Eiríks saga rauða kap. 4). Här återges ett bruk som också har schamanistiska drag. Sejd kunde liksom schamanism utföras av både kvinnor och män, och det alluderas till sejd flera gånger i litteraturen (även på danska runstenar, Sönder Vinge-stenen 2 och Skernstenen 2, båda på norra Jylland; Jacobsen 1935, Moltke 1976: 189 ff.).

Liknande tekniker att försätta sig i ett inspirerat tillstånd kan mycket väl ha tillämpats av skalder. Att Egill Skalla-Grímsson visar tydliga tendenser åt det hållet framgår på åtskilliga ställen i sagan om honom. Besläktad med schamanismen är (som bl.a. Glosecki noggrant utreder) läggningen åt bärsärkaraseri och hamnbyte, som förutsätter en animistisk inställning. Sådant visar Egill åtskilliga prov på, och även hans far Skalla-Grímr och farfadern Kveld-Úlfr har samma egenskaper. Historien kring tillkomsten av Sonatorrek är tillrättalagd av den kristne 1200-talsförfattaren men innehåller många förbryllande inslag. Dessa kan bäst förklaras, anser jag, som reminiscenser av förberedelser av schamanistisk typ (Ralph 1976). Sagans nuvarande version ger ingen riktig mening men kan vara resultatet av att vissa drag i en ursprungligare tradition missförståtts eller medvetet förvanskats och nedtonats.

Även historien kring tillkomsten av *Höfuðlausn* (Egils saga kap. 59) innehåller spår av schamanistiskt beteende. Så försöker exempelvis den häxlika drottningen Gunnhildr i en fågels skepnad störa Egill under natten, så att han inte skall få den nödvändiga inspirationen. Han skall med livet som insats dikta en drapa, som skall föredras inför kungen nästa

dag. Om han misslyckas, har han förverkat sitt liv (för att han inte blivit klar i tid). Gunnhildr sägs också uttryckligen ha sejdad för att bringa Egill i kung Eiríks våld. Med sejd anses alltså någons sinne kunna påverkas. Två själar hamnar i kamp med varandra. Det berättas att Egill blir rastlös och ger sig av från Island, varefter skeppet går i kvav och Egill tvingas uppsöka Eiríkr Blóðöx.

Egill är själv väl insatt i de olika tekniker som här nämnts. När han får ett förgiftat dryckeshorn, undkommer han faran genom att rista runor på hornet:

*Rístum rún á horni,
rjóðum spjöll í dreyra,*

Finnur Jónsson översätter (1912b:43 str. 3): 'Jeg rister en rune på hornet; jeg rødfarver de inristede ord i blod'. Verbformerna (som förutsätts stå i 1 p.pl. pres.ind.) har Sophus Bugge (1878:16) tagit till intäkt för att **sakum** på Rökstenen skall utläsas *sagum* 'jag säger'. Detta gör inte den formen på något sätt regelbunden och helt trovärdig på Rökstenen — normalformen är *segi*. Verbformerna hos Egill kan dessutom uppfattas annorlunda (som 1 p.pl. i imperativ eller som 1 p.pl. pres.ind. el. konj.). Detta är i själva verket betydligt mera sannolikt än att det skulle röra sig om en avvikande singularform (för övrigt obelagd).

Bugges antagande blir så mycket underligare som de följande verben i Egils lausavísa är *velk* 'jag väljer' (med en vanlig singularform och person markerad genom enklitiskt *-k*) samt åter *drekkum*, *viljum*, *vitum*, som måste förstås som pluralformer. Detta framgår av den pronomina objektsformen *oss*, som korresponderar med (det outsatta) subjektet till de finita verben. Pluralformerna är alltså verkligen sådana och inte någon annars odokumenterad singularform. Slutsatsen blir att det inte finns någon anledning att räkna med en singularform med ändelsen *-um* på denna grund. Varför Egill använder pluralis för att eventuellt referera till sig själv är en annan fråga. Men gör han det? Subjektet kan mycket väl vara 'vi'. Hur som helst är *sagum* för verbet 'säga' en ogrammatisk (och obelagd) form, såväl i singularis som i pluralis. Däremot är den helt grammatisk som pluralform (i pret.) till *sea* 'se'.

Om vi återgår till den eventuella förekomsten av schamanism i vikingatidens Norden (se Buchholz 1968, 1971), finns det några drag bland de på s. 608 (avsnitt 17.2.3) listade som är starkare företrädare än de andra. En sådan reflex i den fornvästnordiska litteraturen är det särskilt nära förhållande till en andlig följeslagare eller skyddsande som ofta omtalas, och som tar sig uttryck i att man observerar sin *fylgja* (som just betyder 'följeslagare'). »Djurfylgjan är människans alter ego i djur-

gestalt», säger Ström (1961:148). Även den centrala roll drömmar ofta spelar i litteraturen pekar i samma riktning. De är naturligtvis en del av »drömvärlden».

Ett snarlikt drag representeras av bärsärkagången (jfr strax ovan s. 831), som anses förutsätta en tät relation till ett djur (en björn eller en varg; jfr *berserkir* och *úlphéðnar* 'krigare klädda i björn- resp. vargskinn'). Bärsärkar anses ha varit elitsoldater som kämpat i ett transliknande tillstånd, troligen framkallat genom olika tekniker och under inverkan av olika substanser (Näsström 2006; jfr Glosecki 1989).

Till en schamans konkreta utrustning hör ofta en stav av något slag. Detta framhålls även om Þorbjörg lítilvölva i Eiríks saga rauða. Ordet *völva* anses vara avlett till *völr* 'stav' och skulle i så fall betyda just 'stavbärska'. Det har föreslagits att schamanens stav symboliserar världsträdet, och att många schamaner faktiskt anser sig använda sin stav när de i extas färdas till andra världar. Den *völr* som Þorbjörg lítilvölva är utrustad med tycks nästan vara utformad som en spira, ungefär som om den fungerade som ett slags tjänstetecken. Stavens utbredda förekomst bland schamaner tyder ändå på vissa praktiska funktioner (jfr de Vries 1956:319 f., 324).

Mer alldagliga stavar eller käppar omtalas också, och termen kan förutom *stafr* och *völr* även vara *gandr* och *kefli* (jfr Flowers 1986:143). Ordet *gandr* är exempelvis företrätt i sammansättningen *gandreid* 'stavritt', som illustrerar samma föreställningsvärld som här senast behandlats, att själen förutsätts kunna uppträda skild från kroppen. Gandritten tycks företrädesvis ha varit en angelägenhet för kvinnor, och utövarna kallas *kveldriður*, *myrkriður* eller *trollriður*. Här är vi nära häxornas värld. Påskkäringarnas ritt på kvastskafet, när de tar sig till Blåkulla, skulle vara en reminiscens av samma sak.

Alla sejdutövare, spåkunniga, magiker och besläktade specialister har i många avseenden befunnit sig i ett socialt ingenmansland utanför den normala ordningen, vördade och uppskattade ibland, andra gånger hatade och föraktade, alltid fruktade och en aning distanserade genom sina extraordinära insikter och svårbegripliga aktiviteter. Ofta verkade de i ett socialt sammanhang och för det allmänna bästa, men de kunde också gå enskildas ärenden och antingen främja just deras framgång eller vålla deras motståndare motgångar. Den historiskt dokumenterade nordiska sejden har erkänts besitta en särskild kraft, men man har i det utpräglat maskulina nordiska samhället nedvärderat utövarna och menat att deras verksamhet var ovärdigt en man. Orsaken var troligen de särskilda själsliga undantagstillstånd som eftersträvades och som bland annat suddade

ut gränser, även dem mellan könen, vilket exempelvis framkom i de rollspel sejdaren bedrev.

Intressant nog har *gandr* i vissa sammanhang även en annan betydelse än 'stav', 'käpp', nämligen 'ulv'. De *trollriður*, *myrkriður* och *kveldriður* som verkligen är troll, häxor eller jättekvinnor rider gärna på vargar (se avsnitt 3.3.2.2, s. 64 f., 7.1.2.3, s. 204 ff.), så egentligen är *gandreið* tvetydigt. Som *gandr* betecknas vargen i olika kenningar (Jónsson [1931] 1966:170).

I avsnitt 18.1.2, s. 637 ff. behandlas *stafr* huvudsakligen i betydelsen '(run)tecken'. Hur den betydelsen förhåller sig till betydelsen 'stav', 'käpp' är inte alldeles klarlagt. Det har hävdats att betydelsen 'skrivtecken' skulle vara inlånad från fornengelskan (*stæf*), men det antagandet förskjuter bara problemet till att gälla hur betydelsen utvecklats där. Dessutom är ordet belagt i båda betydelserna över principiellt hela det germanska språkområdet (men det verkar vara inskränkt till just den språkfamiljen inom den indoeuropeiska språkätten). I gotiskan finns det enbart i dat.pl. *stabim*, då med betydelsen 'bokstav'. Förutom i feng. *stæf* finner man det i fsax. *staf*, ffris. *stef*, fht. *stap*; säkra kognater förekommer även i de baltiska språken.

I fornvästnordiskan verkar pluralen vara i stort sett synonymt med *rúnir*, och båda orden visar liknande ambiguitet. Det kan naturligtvis vara en sekundär anpassning, sedan väl sammankopplingen ägt rum. Kvar står ändå frågan när, var och hur 'stav' blivit 'skrivtecken' (jfr *bokstav*). Den förklaring som ibland framförts i anslutning till ett beläggställe hos Tacitus (kap. X; Lund 1988) om att germanerna ristade runor på tunna trästavar eller träspån (en runa på varje med lottdragning som ändamål), och runorna således uppstått som magiska tecken för att senare få en allmännare praktisk betydelse, förefaller ganska äventyrlig. En mera allmän förklaring gör gällande att runorna ursprungligen ristats på trästavar, varefter beteckningen övergått från materialet till tecknet som var ristat på det (Flowers 1986:181, fn. 115).

Om man tänker sig en anknytning till sejdarens stav, som onekligen i sig tycks kunna säkerställas, kan man i sak se en brygga från sejdarens transportmedel till den andra världen, till den dolda visdom han eftertraktar där. Språkligt sett är det emellertid inte alldeles lätt att argumentera för en sådan betydelseutveckling (möjligen som någon form av metonymisk betydelseutvidgning, liksom vid förklaringen av 'stav' som material > tecken). För den händelse man kan jämföra sejdarens stav med världsträdet, är det lättare att se förknippningen av trädet (och därmed staven) med den esoteriska visdomen: sublim el. fördold kunskap/hemlighet > träd el. stav/överföring mellan världarna > runtecken/skrift.

Trädet respektive staven skulle då ha varit såväl instrumentell i överföringen av den fördolda visdomen mellan den andra världen och vår som förmedlande i den språkliga transformationen av betydelsen 'hemlighet' (runspråkets **runo**) och 'skrivtecken' (fvn. *rúnir* pl.). Ingen vet vad det trädet får utstå, meddelar Grímnismál str. 35 (*Ascr Yggdrasils / drýgir erfíði, / meira, enn menn viti*). Det är uråldrigt, och givet en animistisk världsbild har det upplevt allt som hänt omkring det och kan minnas detta (jfr korset i The Dream of the Rood). Därmed borde själva trädet vara en lika tillförlitlig kunskapskälla som exempelvis de sedan urtiden stammande rimtursarna och dvärgarna.

Redan Dag Strömbäck igenkänner ren schamanism i sejdarens verksamhet, framför allt i den form denna får i beskrivningen av Þorbjörg lítilvölva (Strömbäck 1935:49 ff., särsk. s. 50–60). Nordister har annars ogärna litat till jämförelser utanför det nordiska området, på sin höjd det övriga germanska området. Ett undantag utgjorde Folke Ströms religionshistoriska översikt när den kom 1961. I första upplagan (Ström 1961: 168) kommenterar han på följande sätt de sånger som Þorbjörg vill ha sjungna och som kallas *varðlockur*:

Ordet är sammansatt av *vörðr* 'vård' (jfr sv. *vålnad*) 'ande', 'skyddsande', 'själ' samt *lokka* 'lockande', 'tillkallande'. *Varðlockur* skulle alltså kunna översättas med 'vårdlockande'. Vad är det då för slags andeväsen sejdsången avsåg att tillkalla?

Härom går meningarna isär. Enligt en tolkning, främst företrädd av den svenske sejdspecialisten Dag Strömbäck, avsågs med 'vården' den sejdandes egen själ. Under extasen frigjordes denna från kroppen för att utträta sin ägares uppdrag. 'Vårdlockandets' uppgift skulle då vara att locka och vägleda själen tillbaka till den i extatisk dvala försänkta kroppen uppe på sejdhyllan. Enligt en annan uppfattning syftar första sammansättningsledet i ordet *varðlockur* på något slag av hjälppandar. Det kan ha rört sig om naturväsen av ett eller annat slag, vilka sången avsett att tillkalla för att de skulle bistå den sejdandes själ under dess färd i sin ägares uppdrag. Det är en föreställning som är vanlig bland de asiatiska schamanerna.

Mot bakgrund av senare utforskning av schamanism vill man gärna stödja Ström i hans implicita förkärlek för den senare tolkningen (även om sagans beskrivning av sejdkvinnan och hennes föreställning som sådan är en litterär skapelse; se Schjødt 2007). Han är tidigt ute med att poängtera överensstämmelsen mellan den nordiska sejden och den asiatiska schamanismen, som vi nu vet har många paralleller i animistiska samhällen världen över. Strömbäck är en pionjär i detta hänseende, men fortfarande när Ström skriver gör man inom den nordiskt inriktade

forskningen i Sverige sällan jämförelser med utomnordiska, ännu mindre med utomindoeuropeiska, förhållanden.

Det var mest forskare från andra länder eller inom andra ämnen med mer internationella kontaktytor som sökte vidare perspektiv. Socialantropologiskt orienterade forskare som Åke Hultkrantz hörde till dem. Nora Chadwick understryker ungefär samtidigt med att Mircea Eliade publicerade sin stora undersökning av schamanism (Eliade 1951) den nordiske guden Óðins frapperande schamanistiska drag (Chadwick 1952:10):

He is *fjölkunnigr*, "extremely knowing", with the implication of supernatural knowledge, and he is gifted with the power of shape-changing. He is the *thulr* of the gods, the inspired poet and seer, as well as the giver of poetic inspiration and of mantic wisdom. His name, *Othin*, *Wod-en*, has been thought to mean "an inspired person". He has something in common with the Irish god Manannan mac Lir, as has the cult of Othin with that of the Irish belief in *Tir na n-Og*, the "Land of the Young," and *Tir Tairngaire*, the "Land of Promise", or rather of "Prophetic Inspiration"; but his most obvious affinities are with the Siberian shamans whom he resembles in a remarkable degree. He is, in fact, the divine shaman of the Norse pantheon, and his affinities are to be sought in northern Asia.

Den etymologiska släktskapen mellan Óðins namn och ord som fvn. *óðr* 'raseri', 'extas' och ett antal olika kognater brukar framhållas som indicium på gudens karaktär (t.ex. redan hos de Vries 1934). Flowers (1986:119, fn. 62) nämner en del sådana ord, och Opland (1980:29 f.) gör en uppställning av dessa lexikaliska släktingar indelade efter funktion, vilket inte är lika vanligt (återgivet i Gloseckis version 1989:75 f.):

- (a) Ir. *fáth* "prophecy, cause"; W. *gwawd* "poem"; O. Icel. *óðr* "poetry", O. Engl. *wóp* "singing, sound, voice, poetry".
- (b) Goth. *wods*, O. Icel. *óðr*, O. Engl. *wód*, OHG. *wuot* "mad," German *Wut* "madness," *wuten* "to rage" etc.
- (c) O. Icel. *Óðinn*, O. Engl. *Wóden*, OHG *Wuotan*, the Germanic god *Wotan*.
- (d) Ir. *fáith* "seer, prophet", Lat. *vātēs* ...
- (e) Sanskrit (and Avestic) *api-vat-*, originally meaning "to blow at, to inspire."

Denna inordning i olika kategorier tycks avse (a) resultat, (b) sinnes-tillstånd, (c) gudanamn, (d) utövare, (e) grundläggande verb. Den demonstrerar tydligt ett semantiskt fält med ganska suddiga gränser mellan ord som betyder 'psykisk anspänning', 'inspiration', 'raseri' etc.; 'röst', 'ljud', 'sång', 'diktning' etc.; 'siare', 'profet' etc.; till denna grupp hör också de germanska namnen för *Óðinn* och dennes motsvarigheter.

I översikter har det senare blivit allt vanligare att det gamla nordiska samhället framställs som ett i praktiken animistiskt samhälle med klart utsagt schamanistiska inslag (även om inte den terminologin alltid används). På det viset har den gamla mytologin också fått en klangbotten som har större förklarande kraft (t.ex. Clunies Ross [1994] 1996, Steinsland & Meulengracht Sørensen [1994] 1998 etc.). Det har rentav blivit vanligt att framför allt internationell facklitteratur sätter in den nordiska hedendomens schamanistiska karakteristika i ett ännu bredare kulturellt perspektiv. Så vill exempelvis DuBois (1999) se den nordiska sejden som nära besläktad med samisk och östersjöfinsk schamanism, snarast som ett utslag av synkretism eller kulturpåverkan på den nordiska religionen.

Det ligger i och för sig inget omöjligt i detta antagande — redan Strömbäck föreslog samiskt ursprung för sejden. Man skall samtidigt komma ihåg att »arkaiska» samhällen vanligen har en öppnare inställning till främmande religiösa idéer än mera genomorganiserade »civiliserade» samhällen har, i vilka religionen ofta är llerad med och kontrolleras av makthavare och bland annat styrs upp för att gagna deras sak. Hur det än förhåller sig med eventuellt direkt finsk-ugrisk påverkan på nordiska bruk av schamanistisk art, har det i ett äldre samhälle funnits helt andra förutsättningar för religiösa förhållningssätt än dem vi spontant tänker på. På den punkten har DuBois formulerat ett par viktiga iakttagelser, som här kan få tjäna som avslutning på denna genomgång (DuBois 1999:67):

We have seen, then, a variety of relations between deities and humans in Nordic religious life. In the luck-based worldview of hunters and gatherers, deities of nature and the hunt demanded both respect and tactful manipulation, accomplished through a combination of sacrifices, rituals, and taboos. From the earliest era onward, ancestors and spirits nearer at hand offered human more intimate relations, requiring their own specific sacrifices and observances. Individuals could manage these relations personally, especially when deities occupied localized, static sites. Familial or communal leaders, male as well as female, could also represent the collective. In times of crisis [jfr avsnitt 16.1, s. 514], communities could consult with human specialists who possessed close relations with certain spirits and access to culturally esteemed altered states of consciousness. These specialists included the shaman, skilled in ecstatic trance and useful in discovering information or cures through spirit travel and consultation with the world of deities.

Det vikingatida Norden var inte längre något typiskt jägar- och samlar-samhälle till sin ekonomiska natur, men det var inte så länge sedan man hade varit det, och gamla föreställningar tenderar att leva kvar. Detta

gäller inte minst element i arkaiska samhällens magisk-religiösa föreställningar.

Det finns inget i Röktexten som tyder på att dess upphovsman regelbundet utövat den åtminstone senare så föraktade sejden. Man anar att den attityden kan ha varit symptomatisk även för Rökristarens samtid i östra Norden. På den danska Skernstenen 2 utfärdar dess ristare en förbannelse över den som »drar stenen efter en annan» och uttalar att denne då skall bli en sejdare (se ovan s. 831 f.). Man har i Norden inte haft några höga tankar om de vid behov gränsöverskridande sejdarna, men man såg ingen anledning att avstå från olika former av »vardagsmagi». När Þorbjörg lítilvölva i Eiríks saga rauða sätter igång sin i grunden hedniska seans bland nordborna på den grönländska gården, känner alla sig generade men sväljer förtreten och visar henne vederbörlig aktning och uppskattning så länge hon går deras ärenden. I en krissituation som den Varinn hamnat i, var säkert alla medel tillåtna.

22. Slutsatser

Den som ställer sig bakom eller vill försvara den rådande standardsynen på Rökstenens runinskrift är principiellt skyldig att redovisa sin syn på ett antal problem. De som aktualiseras i första hand har sammanfattningsvis bokförts som avslutning på DEL 2 (s. 274–279). Det är förklarligt — egentligen mycket glädjande — att ett så iögonfallande och fantasieggande fornminne som Rökstenen skapar brett intresse och att många känner sig kallade att bidra till debatten. Lika förståeligt är det att flertalet av dem som får någon idé om Rökstenen saknar de språkvetenskapliga verktyg som krävs för att framgångsrikt kunna bedöma inskriften på stenen (på en fackmässigt tillfredsställande språklig ambitionsnivå). Man får komma ihåg att vi förväntas hantera ett språk som ligger mer än ett millennium tillbaka i tiden och säkert inte heller på den tiden representerade vanlig vardagskommunikation. Då räcker det inte med intuitioner och infall för att etablera en auktoritativ text.

I grund och botten är det i ett sådant läge också en sund princip att man fäster sin tillit till sakkunskapen. Men den sakkunskap som ligger bakom den fortfarande oftast (direkt eller indirekt) åberopade tolkningsversionen representeras främst av en forskare som själv föddes för mer än 130 år sedan och lämnade sitt viktigaste bidrag till Rökstensdebatten för över 60 år sedan. Elias Wessén är vid sidan av Sophus Bugge den som på sin tid gjorde mest betydelsefulla framsteg i utforskandet av Rökenskriften, och han har haft ett omätligt inflytande på universitetsämnet nordiska språk generellt. Detta kan ingen ta ifrån honom, vad som än händer.

Det vore å andra sidan inte heller något anmärkningsvärt om Wesséns tolkning vid det här laget hade ersatts av någon annan, som tydligare avspeglade forskningens utveckling sedan 1958. Men fortfarande är de alternativa uppfattningar om inskriften som presenteras förvånansvärt lika Wesséns, särskilt på vissa avgörande punkter. Detta kan naturligtvis bero på att den har mycket som talar för sig, men situationen blir underlig när allt fler utgår från hans tolkning och säger sig inte ifrågasätta den; detta gäller ju även de flesta språkforskare. Det blir desto mer för-

vånande då inte ens Wessén själv ansåg sig ha nått ända fram. Han ville få igång en diskussion som han menade hade avstannat, trots att det fanns mycket kvar som kunde ifrågasättas. Det var i första hand som stimulanspaket han såg sitt eget bidrag, inte som slutgiltig lösning.

Det blev som det blev. En missriktad vördnad för Wessén eller vad det kan vara har tagit ut sin rätt, och nu står vi i stort sett kvar på samma fläck som Wessén nådde fram till. (Jag menar den rent språkliga tolkningen; många spännande nya perspektiv på inskriften har förvisso aktualiserats.) Nya bidrag som tillkommit har sällan berört ett enda av de mer eller mindre graverande problem som Wesséns lösning är behäftad med och vilka sammanfattats på det nyssnämnda stället (i slutet av DEL 2, s. 274–279). När jag själv i meningsutbyten med kolleger, vanligen med anledning av att jag lagt fram egna idéer kring Rökstenen, kritiserats för mina ställningstaganden, har jag då och då fått tillfälle att muntligt direkt ställa motfrågor om hur man ser på de nämnda svårigheterna, eftersom man i praktiken framhärdar i att Wesséns tolkning (eller element i den) är överlägsen mina förslag och den kritik jag framfört. Det är då mycket sällan som några konkreta svar lämnats i sakfrågan. Jag anser naturligtvis inte att yttranden av typen »Jag tycker ändå att anknytningen till Theoderik ger den bästa förklaringen» (autentiskt exempel) är något godtagbart svar i verklig mening.

22.1. Slutversionen

I den undersökning som här går mot sitt slut har i stort sett varenda punkt i Rökinskriften lagts under ny prövning. Jag har tagit de problem som nu nämnts flera gånger på största allvar och ålagt mig att inte till något pris hålla fast vid en tolkning som förutsätter en språklig anomali, hur bra »allmän» mening den än ger. I detta är min analys helt unik, vågar jag påstå. Här har givetvis inte den omfattande, närmast oöverskådliga, tidigare litteraturen om Rökstenen kunnat göras full rättvisa. Det som framförts som en alternativ syn på Rökstenens inskrift replierar i mycket på iakttagelser som gjorts av andra, utan att detta kunnat redovisas med fullständig bakgrundteckning på varje enskild punkt. Om så skulle skett, hade boken svällt ytterligare på ett helt oacceptabelt sätt. I vissa fall har också slutsatser nåtts (när det gäller enskildheter i texten) som liknar vissa tidigare presenterade, trots att själva slutledningarna kan skilja sig åt i hög grad. Inte heller allt sådant har kunnat redovisas i detalj.

Bibliografin omfattar litteratur som direkt åberopats i texten. Om allt som kunde vara relevant skulle ha inkluderats, hade listan sprängt alla ramar. Framställningen får inte förstås som ett hävdande av helt nya upptäckter, även om flera sådana förekommer, i stort och smått. Det är framför allt helhetsbilden som är en annan än den man hittills kunnat ta del av — genom att detaljer ändrats. Eftersom Rökstenen mot slutet av 2010-talet åter ägnats förhållandevis mycket uppmärksamhet, kan man förvänta sig att engagerade forskare skall komma på lösningar som ännu inte har anats. Inget skulle vara mera glädjande. Sakerligen skulle ett sådant sakernas tillstånd också ha väckt Elias Wesséns förtjusning.

Mitt syfte med denna bok har främst varit att beskriva en reaktion mot att det mesta som kommit fram i debatten kring Rökstenen under ganska lång tid vid det här laget i så stor utsträckning förlitar sig på språkliga teser som formulerats för länge sedan, delvis i ett helt annat kunskapsläge än det nu rådande. Det har alltför länge hävdats att den språkliga grunden varit lagd. Detta gäller framför allt det som ristats med 16-typiga runor. Man har fortsatt att flytta om i läsordningen, bytt ut någon detalj här och där mot någon annan, ofta men inte alltid med långtgående konsekvenser, men i det stora hela har själva den språkliga analysen ansetts ha kommit till vägs ände (med några få nyheter mot slutet av inskriften, vilket i och för sig också öppnat för en något modifierad helhetssyn; se t.ex. Grønvik 2003, Harris 2006b, 2009a, 2009b etc.).

Det är alltså den inställningen som detta bidrag syftar till att rubba. Hur intressanta de nya idéer som då och då presenteras än är i många fall, finns det anledning för språkvetare att inte låta debatten även fortsättningsvis styras av språkligt omöjliga antaganden. Framför allt bör man inte bara upprepa det som sagts i mer än ett halvsekel, trots att det till stor del bygger på antaganden som inte går att förena med språkliga fakta. Situationen har alltför länge varit rent absurd i det avseendet.

Bland många finns det en syn på litterära texter som innebär att upphovsmannen inte längre har något att säga till om när texten väl publicerats. Då kan den tolkas på sätt som dess tillskyndare aldrig haft i tankarna och kanske avlockas helt nya värden. Det må så vara, men filologiskt arbete med att etablera en trovärdig text och skapa förutsättningar för en rättvisande tolkning kan inte bedrivas efter den principen. Där är uppgiften en helt annan, inte i någon större utsträckning, åtminstone inte primärt, att skapa upplevelser hos läsaren utan att klarlägga fakta (vi tar här inte ställning till t.ex. Ortonys konstruktivistiska syn, som bottnar i inställningen att det inte finns någon »truly veridical epistemological access to reality»; Ortony 1979:1–18). I vilken mån exempelvis estetiken behöver uppmärksammas är helt beroende på den

undersökta textens art. Varinn har uppenbarligen förfogat över många talanger, men hans eventuella litterära ambitioner har troligen varit underställda villkor som vi har svårt att föreställa oss. Det är bland annat dessa som filologen måste utröna. För Varins del tycks de falla inom den religiösa domänen i vid mening.

På senare tid har diskussionen kring Rökstenen flitigast förts av litteraturforskare. Många spännande perspektiv på inskriften har onekligen öppnats på det viset. När jag har ställt mig frågande till litteraturforskarnas sentida dominans på området, har det egentligen mest varit ett slags självkritik från en språkforskares sida. Var finns språkforskarna i detta? Det är den frågan som legat som en undertext i hela boken. Det lätt pinsamma svaret är att många av dem deklarerat att man inte kommer längre än vad Wessén gjorde 1958, med smärre putsningar senare utförda. Detta är åtminstone den slutsats som man dragit tills de senaste åren, då en del nya signaler märkts även bland språkforskarna.

Det är logiskt nödvändigt — jag upprepar nu inte bara vad jag ofta har framhållit i detta arbete och tidigare — att alla (sekundära) tolkningar av Rökstenens text utgår från en språkligt acceptabel (primär) tolkning av inskriften. Den åligger det språkforskare att tillhandahålla, ty det är deras expertis som erfordras till den uppgiften, och den kan inte läggas över på någon annan. Om andra specialister åstadkommer aldrig så skarpsinniga analyser från sina utgångspunkter men grundar dem på en undermålig språklig tolkning, kan inte resultatet ha mer värde än vad förutsättningarna medger, inte i sökandet efter den rätta innebörden i texten. Med »rätta innebörden» avses då den som inskriftens skapare avsåg och en initierad samtida läsare kunde tänkas uppfatta — om nu detta var avsikten. Texten kan mycket väl ha haft funktioner som endast få begrep. Vi är tillbaka vid frågan vad upphovsmannen syftat till.

I denna bok har jag velat tränga in i dessa villkor. Utgångspunkten måste då vara att etablera en språkligt tillförlitlig text. Det är på det området som jag har min kompetens, och mitt syfte har därför hela tiden varit att nå fram till ett språkligt mera tillförlitligt textunderlag för att undersöka Rökinskriften än vad det som tidigare förelegat faktiskt är. Huruvida jag lyckats eller ej är det inte min sak att avgöra. Allt jag kan säga är att det är en tämligen ny Röktext som erbjuds den kommande forskningen att ta ställning till. Det borde leda till nya resultat.

I avsnitt 19.1.1, s. 665 f. har en »komplett nyöversättning av Rökstenens runinskrift» presenterats. Eftersom det därefter tillkommit ytterligare en del i resonemanget, lämnas här en slutgiltig, lätt reviderad version. Den lästa runtexten, tecken för tecken och med segmentering i ord, jämte dess normaliserade form anges också, på samma sätt som

RAÄ:s presentation utformats här ovan. Det som strax nedan kallas översättning är den nytolkning som utförligt beskrivits och motiverats i DEL 3 och som ligger bakom resonemangen i DEL 4. Även den nya segmentering som motiverats ovan anförs här utan särskild argumentation.

Åminnelseformeln

Translitterering:	Aa1	aftuamupstāntarunarþar ·
	Aa2	nuarinfapifapiraftraftaikiānsunu
Segmentering:	Aa1	aft uamuþ stānta runar þar ·
	Aa2	[i]n uarin fapi fapir aft faikiān sunu
Normalisering:		<i>Aft Vāmōð standa rūnar þār. Æn Varinn fāði, faðir, aft fæigian sunu.</i>
Översättning:		’Efter Vamoðr står dessa runor, men Varinn gjorde dem, fadern efter sin dödsmärkte son.’

Första gåtan

Translitterering:	Ab1	sakumukminipathuariarualraubaruarintuar
	Ab2	þarsuaptualfsinumuarinumnartualraubu
	Ab3	þaparsāmānāumisumānum ·
Segmentering:	Ab1	sakum ukmini þat huariar ualraubar uarin tuar
	Ab2	þar suap tualf sinum uarin [n]umnar [a]t ualraubu
	Ab3	þapar sāmān ā umisum [m]ānum ·
Normalisering:		<i>Sāgum uggminni þat, hwæriar valraubar varin twār þār suāþ twālf sinnum varin numnar at valraubu bāðar saman ā ymisum mannum.</i>
Översättning:		’Vi såg det vördnadsbjudande minnet, vilka de två strids- byten var som tolv gånger blev tagna som krigsbyte, båda tillsammans ömsevis av den ene mannen från den andre.’

Andra gåtan

Translitterering:	Ab3	· þatsakumāna
	Ab4	rthuarfurniualtumānurþifiaru
	Ac1	mirhraiþkutumauktu
	Ac2	mirānubsakar
Segmentering:	Ab3	· þat sakum āna
	Ab4	rt huar fur niu altum ā [i]n urþi fiaru
	Ac1	mir hraiþkutum auk tu
	Ac2	mir ān ubsakar

Normalisering:	<i>Þat sǫgum annart, hwār fōr nū aldum ā æn urði fiaru meðr hræiðgotum auk dō mærr ān ofsakar.</i>
Översättning:	’Det andra såg vi vem som for på nio vågor [= havet] och skrapade stranden med red(e)hästarna [= skeppen] och dog [= sjönk, gick ned] berömd, utan överdriven [= någon särskild] skuld.’

Strofen

Translitterering:	Ad1 raipiaurikrhinþurmuþistilir Ad2 flutnastrāntuhraipmararsitir nukarurā B kutasinumskialtiubfatlaþrskatimarika
Segmentering:	Ad1 raiþ iau rikr hin þurmuþi stilir Ad2 flutna strāntu hraipmarar sitir nu karur ā B kuta sinum skialti ub fatlaþr skati marika
Normalisering:	<i>Ræið iau [el. iō], rinkr [el. rekk] hinn þörmōði, stillir flotna, strandu hræiðmarar. Sitir nu garur ā gota sinum, skialdi umb fatlaðr, skati mæringa.</i>
Översättning:	’Red på en [= sin?] häst [= seglade på ett skepp] (gjorde) den Torsinnade [= med sinne som Tor el. den som Tor vred- gade] mannen [= krigaren, kämpen], sjökrigarnas anförare, (på) red(e)havets [el. red(e)märrens] strand (el. havets red(e)strand [= på skeppet]). Han sitter nu beredd [= rustad] på sin häst [= sitt skepp], med sköld(en) i remmen, den främste bland (de) berömda.’

Tredje gåtan

Translitterering:	Ce1 þatsakumtualftahuarhistrsiku Ce2 narituituākiānkunukartuairtikirsua Ce3 þalikia ·
Segmentering:	Ce1 þat sakum tualfta huar histir siku Ce2 nar i tu ituāki ā [i]n kunukar tuair tikir sua Ce3 þ ā likia ·
Normalisering:	<i>Þat sǫgum twālfra, hwar hæstr sǫgunn- ar æ dō ættvangi ā [æ]n kunungar twær tigir swā- -ð ā liggia.</i>
Översättning:	’Det såg vi som det tolfte, var sjunkvågens häst [= skeppet] alltid dog på ättvången [= himlen] och [var] tjugo konungar (som) ligger på (den, dvs. ättvången).’

Fjärde gåtan

Translitterering:	Ce3 · þatsakumþritauntahuari ^t Ce4 uairtikirkunukarsatintsiuluntiffia Ce5 kurauinturatfiakurumnabnumburn Ce6 [i]r ^f fiakurumbruþrum ·
Segmentering:	Ce3 · þat sakum þritaunta huarir t Ce4 uair tikir kunukar satin [a]t siulunti fia Ce5 kura uintura [a]t fiakurum nabnum burn Ce6 [i]r ^f fiakurum bruþrum ·
Normalisering:	<i>Þat ságum þrettaunda, hwarir twæir tigr kunungar satin at siölundi fiagura vinddura at fiagurum nabnum, burnir fiagurum bröðrum.</i>
Översättning:	’Det såg vi som det trettonde, vilka tjugo konungar (som) satt vid (ett) sjöträäd [= skepp], de fyra vinddörrarnas [= väderstreckens] (sjöträäd) [= (himmels)skepp?], med fyra namn, födda åt fyra bröder.’

Brödraskaran

Translitterering:	Ce6 · ualkar ^f fimra+þulfsu Ce7 nirhraipulfar ^f fimrukulfsunirhāislar ^f fimharuþ Cf1 [i]ssunirkunmuntar ^f fimairnar ^f sunir ·
Segmentering:	Ce6 · ualkar fim ra+þulfs [s]u Ce7 nir hraipulfar fim rukulfs [s]unir hāislar fim haruþ Cf1 [is] sunir kunmuntar fim airnar sunir ·
Normalisering:	<i>Valkar fimm, Rāðulfs sýnir, Hræiðulfar fimm, Rōgulfs sýnir, Hā[ɹ]īslar fimm, Hārýð- [i]s sýnir, Gunnmundar/Kynmundar fimm, Æirnar sýnir.</i>
Översättning:	’Fem (med namnet) Valki, Raðulfs söner, fem Hræiðulfr, Rogulfs (el. Ruggulfs) söner, fem Hagisl, Haryðis söner, fem Gunnmundr/Kynmundr, Æirns söner.’

Skadad rad

Translitterering:	Cf2 nukm--- m -- alu -- kiainhuar -þ ... þ ... Cg ftir fra
Segmentering:	Cf2 [i]n ukm--- m -- alu -- ki ainhuar -þ ... þ ... Cg ftir fra

Normalisering: *Æn uggminni ... æinhwar ... (?)*
?
Översättning: 'Men (el. Och) ett vördnadsbjudande minne ... någon (?)'
?

Vinkelräta rader med början på den stupställda

Translitterering: Cd1 *sagwmogmenipadhoarigold*
Cd2 *gaoarigoldindgoānarhosli*
Justerat: Cd1 *sakumukminipathuarikult*
Cd2 *kauarikultintkuānarhusli*
Segmentering: Cd1 *sagwm [m]ogmeni pad hoar igol [a]d*
Cd2 *ga oar i goldin [a]d goānar hosli*
Justerat: Cd1 *sakum [m]ukmini pat huar i kul [el. ikul] [a]t*
Cd2 *ka uar i kultin [a]t kuānar husli*
Normalisering: *Sāgum uggminni pat, hwār æ gul [el. ī-gul] at*
gā war æ guldinn at kwānar hūsli.
Översättning: 'Vi såg det vördnadsbjudande minnet, vem (som) evigt
gul [el. starkt gul, gulaktig el. gyllene] att
skåda [el. till smälek] var alltid gäldad genom en hustrus
offer.'

[Samtidigt infogat i texten (?):]

f u þ ā r k g w h n i j p ĩ r s t b m e l ŋ d o

Två horisontella rader på baksidans överdel jämte en stupställd

Första raden (chiffer): Cb1 *airfbfrbnhnfinbantfānhnu*
Med upplöst chiffer: Cb1 *sakumukminiuaimsiburinip*
Okrypterat: Cb2 *[i]rtrākiuilinispāt ·*
Segmentering: Cb1 *sakum [m]ukmini uaim siburin [n]ip*
Cb2 *[i]r trāki uili ni [i]s pat ·*
Normalisering: *Sāgum uggminni, [h]wæim sīburinn nið-*
[i]r drænki. Villi nī [i]s pat.
Översättning: 'Vi såg ett vördnadsbjudande minne, vem en
ständigt pånyttfödd
ättling må dränka. Det är inte en villa [= ett chiffer].'
Andra raden (chiffer): Cb2 *· rhfprhis||*
Med upplöst chiffer: Cb2 *· knuāknat*

Okrypterat (läst från
höger, uppochned):

Cb3 **iatunuilinisþat** ·

Segmentering:

Cb2 · **knu ā knat**||

Cb3 **iatun uili ni** [i]s þat ·

Normalisering:

*Gn̄ ā gnat,
iatun! Villi n̄ [i]s þat.*

Översättning:

’Väsnas mot larmet,
jätte! Det är inte en villa [= ett chiffer].’

Dolt i Cb2:

f u þ ā r k h n i a s t

Dolt i Cc:

b m l r

Krysschiffer längst upp på baksidan samt på översidan

Chiffer Ca1–3:

3/2 1/4 2/2 2/3 3/5 3/2 **þ r**

Chiffer E1–3:

2/4 2/3 **b i** 3/2 2/3 **a** 3/2 2/4 **r i**

Upplöst chiffer Ca1–3:

u l n i r u þ r

Upplöst chiffer E1–3:

s i b i u i a u a r i

Segmentering av Ca1–3:

ul ni ruþr

Segmentering av E1–E3:

sibi uia uari

Normalisering:

*Öl n̄ r̄yðr
sibi v̄iavari.*

Översättning:

’Trollpackan [= Hel] färgar inte med blod
en släkt som iakttar de heliga plikterna (el. värnar om
sitt hus)!’

Sista smalsidan

Chiffer:

D 2/4, 3/6, 3/2, 1/3, 3/2, 3/6, 1/3, 2/3, 2/2, 2/3 || 3/3, 3/2, 3/5

Upplöst chiffer:

D [s] **a k u m u k m i n i þ u r**

Segmentering:

D [s]**akum ukmini þur**

Normalisering:

D [S]*āgum uggminni: Þōr!*

Översättning:

D ’Vi såg ett vördnadsbjudande minne: TOR!’

Översättningen i svit

Efter Vamoðr står dessa runor, men Varinn gjorde dem, fadern efter sin döds-
märkte son.

Vi såg ett vördnadsbjudande minne, vilka två stridsbyten det var som tolv gånger blev tagna som krigsbyte, båda tillsammans ömsevis av den ene mannen från den andre.

Det såg vi som det andra, vem som för över havet och skrapade mot stranden med red(e)hästarna (= skeppen) och dog berömd utan någon särskild skuld.

Red på sin häst (= seglade med sitt skepp), gjorde den Torsinnade kämpen, sjökrigarnas anförare, på red(e)havets (el. red(e)märrens) strand (= skeppet) (el. havets red(e)strand [= skeppet]). Han sitter nu rustad på sin häst (= sitt skepp), med skölden i remmen, den främste bland de berömda.

Det såg vi som det tolfte, var den sjunkande vågens häst (= skeppet) alltid dog på ättvången (= himlen) och [vidare såg vi] tjugo kungar så att [de] ligger på (den = ättvången).

Det såg vi som det trettonde, vilka tjugo konungar som satt vid de fyra vinddörrarnas (= väderstreckens) skepp, med fyra namn, födda åt fyra bröder.

Fem Valki, Raðulfs söner, fem Hræiðulfr, Rogulfs (el. Ruggulfs) söner, fem Hagisl, Haryðis söner, fem Gunnmundr/Kynmundr, Æirns söner.

[Skadad rad:] Men/Och ett vördnadsbjudande minne ... någon ... (?)

[Vidare:]

Vi såg ett vördnadsbjudande minne, vem som evigt gul (el. gyllene etc.) till smälek blev ständigt gäldad som offer åt en [annans] hustru.

[Samtidigt infogat i texten: (?)]

f u þ ā r k g w h n i j p ĩ r s t b m e l ŋ d o

[Vidare:]

Vi såg ett vördnadsbjudande minne, vem en ständigt pånyttfödd ättling må dränka. Det är inte en villa (= ett chiffer).

Väsnas (el. skrik) mot larmet (vinden? havet?), jätte! Det är inte en villa (= ett chiffer).

[Samtidigt med den sista sekvensen infogat i texten:]

f u þ ā r k h n i a s t b m l r

[Vidare:]

Trollpackan (= Hel) må inte döda (el. utrota; el. dödar, utrotar inte) en släkt som iaktar de heliga plikterna (el. värnar om sitt hem)!

Vi såg ett vördnadsbjudande minne: TOR!

När jag försökt sätta in denna fortfarande kanske något förbryllande text i ett begripligt sammanhang, har jag delvis anknutit till den forskningsgren som i den engelskspråkiga facklitteraturen kommit att kallas »comparative poetry». Denna löper vanligen parallellt med ett jämförande studium av de forna mytologierna, och båda förutsätter den jämförande språkforskningen. De kan sägas vara utlöpare till den traditionella indoeuropeiska filologin i uppdaterad form. Dess ryggrad i sin tur har varit den komparativa indoeuropeiska lingvistik. Det rör sig alltså om att i de fornlitteraturer som finns bevarade på de olika indoeuropeiska språken finna gemensamma drag. Dessa är inte enbart litterära överensstämmelser i största allmänhet, utan man söker fastställa traderade, strukturellt bundna mönster i diktningen (vanligen kallade formler), som kan antas vara ett gemensamt arv från urminnes tider. Diktningen i sin tur har normalt stått i religionens tjänst.

Hela denna forskningsgren, som lagt fram många tankeväckande rön och som ofta demonstrerar såväl djup lärdom som ett imponerande skarpsinne, är fortfarande i många avseenden omstridd i sig (liksom hela den indoeuropeiska paleontologin). När jag anknutit till den har det varit för att pröva en möjlig förklaringsgrund, som verkar kunna kasta ljus över Rökstensproblematiken. Denna förknippning är emellertid inte alls avgörande för min nytolkning i några helt fundamentala hänseenden. Jag tar naturligtvis också en stor risk att inte kunna göra denna forskningsgren rättvisa, eftersom jag inte är specialiserad åt det hållet. Ansvar för de misstag jag kan ha gjort mig skyldig till må då falla utslutande på mig själv och skall inte läggas disciplinen som sådan till last.

22.2. Sammanfattning

Avslutningsvis sammanfattas de viktigaste rönen som jag själv menar har gjorts i denna studie. Jag upprepar att de i vissa avseenden överensstämmer med eller inspirerats av vad andra hävdat. Det är dock många ställen i texten som här uppfattats på ett helt nytt sätt, även i fråga om den rent språkliga utläsningen och tolkningen. Men framför allt är det helhetsbilden som blir ett nytt och unikt bidrag.

De resultat som jag anser mig ha kommit fram till kan framställas i två delar. Först och främst kan man återknyta till de punkter som listades som avslutning på DEL 2 (s. 274–279). I vilken mån undanröjs dessa allvarliga invändningar genom den analys som företagits i resten av denna bok? Svaren ges på punkt efter punkt i avsnitt 22.2.1. Den

genomgången är indirekt ett slags utvärdering av den föreliggande alternativa tolkning som här presenterats.

I avsnitt 22.2.2 följer en tydligare utvärdering ur ett annat perspektiv. Med hänsyn till ett antal grundläggande kriterier ställs den nytolkning som det pläderats för i denna bok mot den standarduppfattning som vi här opponerat mot, framför allt i form av Wesséns tolkning från 1958. Liksom genomgående i diskussionen hittills är jag medveten om att det som här kallats standardsynen o.d. rymmer en viss variation, men den förutsätter en grundidé som innebär att Varinn velat påminna sin publik (= det omgivande samhället) om en serie hjältedåd och bragder som funnits omtalade i myter, sagor och legender och som antas ha varit välkända för hans samtida. Bland dessa berättelser har vissa behandlat Theoderik den store och hans ostrogoter, som därefter spelat en mycket central roll i Rökdebatten. Diskussionen har fortsättningsvis mest gällt vari syftet med denna återgivning bestått samt hur inskriften avslutats.

Beträffande de explicita frågorna i DEL 2 (s. 274–279) faller flera av dem bort som följd av att nytolkningen räknar med en annan lydelse. Här bibehålls ändå de ursprungliga problemformuleringarna, för att det tydligare skall framgå huruvida problemen nu fått en lösning eller om de kvarstår, helt eller delvis. Dispositionen i detta avsnitt följer således den som gällde för de ursprungliga frågorna.

22.2.1. Nytolkningens svar på de ställda problematiska frågorna

De svaga punkter som antecknas som avslutning på DEL 2 upprepas således här. De kommenteras var och en i tur och ordning samt relateras till nytolkningens motsvarande lösning.

- *fæigian*

Den pregnanta betydelsen 'förutbestämd att dö (vid en viss tidpunkt)' är signifikant, och översättningen 'död' leder närmast fel.

Nytolkningen: Den tidigare påtalade speciella betydelse som utmärker *fæigr* tilldelas en mycket tongivande roll i nytolkningen. Det är själva förutbestämtheten i sonens död som utgör det bärande temat för hela inskriften. När standardsynen inte särskilt framhåvt detta drag, blir innebörden hos adjektivet närmast synonymt med det mera allmänt konstaterande *dauðr* som ofta återkommer på de senare runstenarna. Det pregnanta ordvalet blir mest en stilistisk fråga utan djupare semantisk relevans. Hur uppenbar upphovsmannens stilsträvan än kan tyckas vara

(allitterationen är en annan tydlig indikation), är detta inte hela förklaringen till ordvalet. Nytolkningen gör det näst intill unika uttrycks-sättet bättre rättvisa.

- *sagum*

Tolkningen av verbet *sagum* som en form av 'säga' förutsätter många speciella antaganden, som tillsammans underminerar standarduppfattningens trovärdighet fullständigt. Skriftbildens **sakum** är framför allt oförenlig med de förutsatta grammatiska formerna. Pres.ind. 1 p.pl. av det fornsvenska verbet för 'se' överensstämmer däremot helt med den belagda runsekvensen.

Nytolkningen: I och med att verbet 'säga' ersätts med verbet 'se', elimineras en formell svårighet till förmån för en korrekt form med fullständigt naturlig betydelse. Den nya tolkningen får dessutom stöd av ett massivt komparativt material, som visar att diktning i en stor grupp besläktade kulturer förutsätter just ett seende från upphovsmannens sida. Det som denne sett är normalt (för gemene man) fördolda sanningar, stora kosmiska samband m.m., sådant som man i traditionella samhällen anses kunna inhämta i ett liminalt tillstånd. Frågor som dessa förutsätts i nytolkningen vara ämnet för inskriften.

- *ymissum*

Översättningen med 'olika' leder fel. Det som framför allt går förlorat är den reciproka dualisaspekten. Det rör sig om samma två kontrahenter hela tiden, inte den ene stupade efter den andre i en lång rad.

Nytolkning: Den tolkning som nu föreslås resulterar till synes i en absurd situation — att två kämpar ömsevis, tolv gånger, rövar krigsbyten från varandra efter den andres död. Standarduppfattningens långa rad av kämpar som övertar krigsbytet, den ene efter den andre tolv gånger, är kanske inte språkligt omöjlig, med tanke på hur nyckelordet utvecklats betydelsemässigt fram till den nutida isländskans *ymiss* (men saken är svårbedömd). Den senare uppkomna allmänna betydelsen 'olika' är dock mindre sannolik under den förgångna tid som Rökstenen tillhör. Då är den pregnanta betydelse hos morfemet som fortfarande lever kvar i *ömsevis* mera sannolik. Den underliga tolkning som detta ger får sin förklaring när man vet att det är en gåta vi står inför. En trolig lösning på gåtan finns också tillgänglig. Nära paralleller från andra kulturområden kan anföras.

- **fur niu aldum**

Tolkningen 'för nio generationer sedan' innehåller åtskilliga osäkerhetsmoment. För det första är det diskutabelt om någon preposition som motsvarar **fur** kan ha betydelsen 'för ... sedan' så tidigt som vid Rökstenens tillkomst (till vilken del av vikingatiden den än skall förläggas). Vidare är den till synes goda överensstämmelsen mellan »nio generationer» och den tid som skulle ha förflutit mellan Theoderiks levnad och Rökstenens tillkomst rätt imaginär och beroende av flera ovissa antaganden.

Nytolkning: Enligt min tolkning finns det ingen dubiös prepositionsfras över huvud taget i denna sekvens. Den förmenta prepositionen skall utläsas som ett predikatsverb, vartill resten av den antagna frasen utgör nominaldel i en annan prepositionsfras, med prepositionen *ā* efterställd. Talet '9' har ofta en särskild laddning i olika kulturer och behöver inte tas bokstavligt. Problemet elimineras helt genom nytolkningen.

- *ān urði [el. yrði] fiaru*

Den formulering som skulle ge betydelsen 'blev utan liv' är från grammatiska utgångspunkter mycket osannolik (med de förutsatta orden ingående). Flera olika översättningar har föreslagits, men invändningar kan resas mot de flesta. När man tänkt sig att någon skulle ha uppenbarat sig på stranden förutsätts exempelvis att den preposition som i fornsvenskan senare har formen *ā* skall ha kunnat fungera i den längre formen *ān* på Rökstenen (jfr [**u**]itvāki ān här nedan). Detta är i sig närmast en omöjlighet (av kronologiska skäl).

Nytolkning: I detta fall antas inledningsvis en annan segmentering än den gängse; i stället för *ān* skulle det här stå *ā* (preposition) följt av *n* (för *æn*, en skrivning som uppvisar flera andra exempel på Rökstenen). För *urþi* postuleras ett annat verb, *yrja* (pret. *urði*), och i stället för den osannolika formen **fiaru** för 'liv' förutsätter nytolkningen den normala oblika formen av substantivet *fjara* 'strand(remsa)'.

- *mir hræiðgotum*

Denna fras har räknats som en angivelse av det folk hos vilket det som specificeras strax tidigare i satsen ägde rum. Då har aldrig någon riktigt tillfredsställande tolkning av förleden i *hræiðgotum* åstadkommits (problemet har sällan tagits på fullt allvar). Om frasen uppfattas som en kenning, möjliggörs en lösning.

Nytolkning: Prepositionsfrasen läses således med en annan betydelse än vanligt. I stället för folknamnet *gotar* urskiljs det vanliga appellativet *gotar* 'hästar'. Tillsammans med förleden bildar ordet en kenning som avser 'skepp'. Typen av kenning är välkänd, även om just denna konkreta realisation saknar andra påträffade exempel.

- **auk tu mir ān ub sakar**

I allmänhet har man i den första delen av sekvensen inläst orden *auk dō meðr* 'och dog hos (dem)'. Ett alternativ har varit att urskilja **auk tumir**/*auk dōmir* 'och dömer'. Båda läsningarna är formellt möjliga. I den fortsatta sekvensen har man sett **ān** som 'han' eller 'än', av vilka båda tolkningarna kräver flera speciella antaganden. Slutet har lästs som **umb sakar**. För dem som översätter *auk dō meðr* med 'och dog hos (dem)' blir betydelsen i *umb sakar* 'till följd av sin skuld'. De som föredragit *auk dōmir* 'och dömer' har i *umb sakar* sett en innebörd relaterad till den juridiska sfären, nämligen 'i rättssaker'. När **auktumir** tolkats som *auk dō meðr* 'och dog hos (dem)', kan **ān** stå för 'han' (med dåligt motiverat *h*-bortfall och omvänd, tämligen konstlad ordföljd), när det skall uttydas *auk dōmir* är både 'han' och 'ännu' eventuellt möjliga. Det som förenar de olika konkurrerande lösningarna är emellertid svårigheterna att se hela kedjan löst på ett sätt som ger en god sammanhållen mening.

Nytolkning: Man har tagit för givet att **mir** här haft samma innebörd som tidigare i inskriften, nämligen som *meðr* 'med' (preposition). I den föreslagna alternativläsningen står **mir** för *mærr* 'berömd'. Då öppnar sig möjligheten till en helt annan betydelse, som inledningsvis förutsätter *auk dō* följt av predikativet *mærr*. Avslutningen blir en prepositionsfras, *ān ofsakar* 'utan överdriven skuld'. Genom att flera nya ord urskiljs, bortfaller de tidigare betänkligheterna.

- **raipiaurikr hin þurmuþi**

Den traditionella upplösningen i **raip** [**þ**]aurikr 'rådde Þjóðrikr' stöter på problem på olika plan: det ortografiska/fonologiska (återgivningen av de tryckstarka vokalerna), det grammatiska (verbets för-enlighet med komplementets kasus), det logiska (Varför föredras 'rådde' för **raip** framför 'red', trots att det i kontexten talas om en häst?). Vidare är inte 'den dristige' den mest naturliga tolkningen av **hin þurmuþi**.

Nytolkning: Detta är ännu en nyckelformulering. Sekvensen har ansetts innehålla en hänvisning till den ostrogotiske kungen Theoderik den store (fast med nordisk namnform). Theoderik omnämns visserligen i den fornvästnordiska litteraturen, men då alltid med en namnform som är oförenlig med den som skulle återfinnas på Rökstenen. Därför avvisas denna tolkning här. I stället föreslås en annan segmentering, **raip iau** (*ræið iau*) 'red på en häst'. Då försvinner också den diskutabla verbformen *rēð* 'rådde' till förmån för det i sammanhanget mer naturliga *ræið* 'red'. Återstoden av passagen, **rikr hin þurmuþi** (*rinkr hinn þōrmōði*), bildar en utmärkt egen fras, 'den Torsinnade (el. som Tor vredgade) kämpen'.

- *strāndu hræiðmarar*

Förklaringarna till framför allt *hræið-* i *hræiðmarar* har varit mycket fantasifulla. Flera alternativ som ligger nära till hands har över huvud taget aldrig övervägts.

Nytolkning: Frasen uppfattas som en apposition till *iau* (dat.sg.) och kan läsas som ännu en skeppskening.

- *gota*

Alla har räknat med en gotisk häst, trots att fvn. *goti* betyder just 'häst'. Man kan lägga märke till att något belägg på *goti* 'got' inte finns belagt i singularis i den fornvästnordiska diktningen.

Nytolkning: Ordet läses här i sin allmänna betydelse 'häst', välkänd från exempelvis den fornvästnordiska litteraturen. Det rör sig alltså inte om en allusion till goternas folk (i form av en hästbeteckning), såsom praktiskt taget alla tidigare kommentatorer förutsatt. En av orsakerna har legat i att man i inskriften räknat med fler anspelningar på goterna, med Theoderik i spetsen. I stället förutsätts i nytolkningen homonymi mellan ett ord *goti* som betyder 'häst', ett annat med betydelsen 'man' och ett tredje som betyder 'individ ingående i det gotiska folket'. Huruvida något av dessa ord är avlett av något annat kan inte avgöras. De kan lika gärna ha bildats oberoende av varandra från en gemensam ordrot, t.ex. den som också återfinns i verbet *gióta* (den fornvästnordiska formen). På så sätt kan det ändå föreligga ett samband mellan de olika orden.

- *mæringa*

Underlaget för att betrakta ordet som ett namn på den gotiska härskar-dynastin är mycket bräckligt.

Nytolkning: Det finns ett fullt normalt ord i form av fvn. *mæringr* 'berömd man', som inte lika ofta övervägts. Det ger här mycket god mening i förbindelse med sitt huvudord *skati*.

- *hæstr sē gunnar*

Utläsningen av **histrsikunar** som *hæstr sē gunnar* möter inga formella hinder, men återigen krävs det en del speciella antaganden för att den föreslagna förklaringen skall få god mening. I synnerhet gäller det om man i sekvensen igenkänner valkyrjenamnet *Gunnr* (så i fornvästnordiskan), vilket emellertid inte är nödvändigt, eftersom ett likljudande substantiv med betydelsen 'strid' föreligger.

Nytolkning: Här läses i stället *hæstr sīgunnar* som ännu en skeppskening, 'sjunkvågens häst'. Därmed elimineras också hela problematiken med valkyrjenamnet.

- *ætu*

Argumentationen för att *ætu* skall avse 'föda' (för vargarna på slagfältet) är mycket konstlad och förutsätter egentligen i fråga om den antagna logiken att den lika diskutabla fortsättningen kan upprätthållas (men se strax nedan).

Nytolkning: Runföljden **itu** segmenteras som **i tu** (*æ dō*) 'dog alltid'. Detta är således en helt ny lösning.

- **[u]ituāki ān** / *vættvāngi ān*

Ordet *vættvangr* brukar inte som i standardöversättningen ha betydelsen 'slagfält' utan snarare 'brottsplats'. Den postpositionella placering av *ān* som här förutsätts är ett välkänt fenomen, men formen *ān* för *ā* är närmast omöjlig att förena med andra former i inskriften på Rökstenen.

Nytolkning: Genom att avstå från dubbelläsning av **u** (som i nytolkningen är en del av föregående ord) och den något konstlade tolkningen av *vættvangi*, kvarstår **ituākiān**. Detta segmenteras **ituāki ā n** och uppfattas som en kenning *ættvangi* med den exakt parallella betydelsen 'ättvång', 'ättvall', omedelbart följd av den efterställda prepositionen *ā* samt därefter konjunktionen *æn* (ristad utan vokaltecken). Det nybildade ordet *ættvangi* (dat.sg.) 'ättvång' eller 'ättvall' är en sammansättning med förleden *ætt* 'väderstreck' och efterleden *vangi* (dat.sg.) av *vangr* 'vall', 'slätt'. Detta är en kenning för 'himlen' som har goda motsvarig-

heter. Nytolnkningen ger nya ord, varigenom de tidigare svårigheterna faller bort.

- **[a]t siulunti**

Det allmänna antagandet att det här rör sig om det danska ortnamnet *Själland* motsägs bland annat av det faktum att detta namn inte föreligger i någon enda variant som är förenlig med Rökenskriftens form.

Nytolkning: Sekvensen **siulunti** svarar exakt mot *siölundi*, en dativform av *siō-lundr* 'sjöträäd', ännu en skeppskening som har närliggande paralleller.

- **fiakura uintur**

Formen kan omöjligen utgöra en ackusativform, vilket den alltid förutsätts vara, dock vanligen utan ingående argumentation.

Nytolkning: Om den **a**-runa som följer omedelbart som nästa tecken fogas till dessa ord, blir resultatet **fiakura uintura**. Detta kan utläsas som en helt regelbunden fras i genitiv, *ffagurra vinddura* 'de fyra vinddörrarnas'. Här möter vi ännu en kenning, men nu avses de fyra väderstrecken. Det grammatiska problemet är löst.

- **at fiakurum nabnum**

Här har man räknat med att prepositionen *at* har tecknet för vokalen utskrivet. Det skulle i så fall vara enda gången som så sker i hela inskriften (som uppvisar flera belägg på *in/æn* och *at*, alltid med utelämnad vokal).

Nytolkning: Om det inledande **a**-tecknet förts till föregående runföljd, får vi här den normala formen för *at* (helt enkelt skrivet **t**). I övrigt gäller tidigare rådande tolkning.

- **Bi[a]rnar**

Emendationen till *Bjarnar* grundas på ett tämligen ologiskt resonemang (att detta ger en känd namnform, samtidigt som de flesta andra angivna namnen saknar kända paralleller). Den utgår också från det djärva (och onödiga) antagandet om att ett oavsiktligt fel föreligger.

Nytolkning: Stället är dessvärre skadat, så att den inledande runan är svårläst. Av det man verkligen kan se borde det emellertid lika gärna kunna vara en **a**-runa som en **b**-runa. I nytolkningen föredras **a**-läsning-

en. Så uppfattades stället en gång i tiden även av Bugge. Namnet blir då ett annat, som i likhet med övriga mytiska namn kan förväntas vara utläsbart med en given betydelse. Emendationen undviks. (Bugge igenkände emellertid i runföljden ett annat namn.)

- [*Nu'k minni ...*]

Här har man försökt rekonstruera olika mycket av en rad som i själva verket är nästan helt oläslig. Alla rekonstruktioner är helt beroende av den helhetssyn som kommentatorn redan skaffat sig på förhand i stället för att dra slutsatser av en noggrant genomförd språklig analys, vilket naturligtvis är omöjligt att åstadkomma.

Nytolkning: Man kan med olika sannolikhetsresonemang komma fram till några bättre eller sämre motiverade läsningar av enstaka ord eller något mera sammanhängande partier. Osäkerheten för helhetens del kvarstår ändå — ett längre parti av raden är borta och kommer aldrig att kunna läsas. I nytolkningen lämnas därför hela sekvensen otolkad (men jfr avsnitt 7.4, s. 229 ff.). Huruvida detta innebär en förbättring eller en försämring i jämförelse med de traditionella försöken till läsning kan diskuteras. Något positivt resultat kommer givetvis inte fram på så sätt, men man styr åtminstone inte tänkandet i fel riktning helt i onödan, såsom risken onekligen är med det vanliga spekulerandet (som gärna inbjuder till någon slutsats vars status är omöjlig att bedöma). Dessa förhållanden kan inte hjälpas upp av metodologiska argument (t.ex. att man valt en deduktiv analysmodell i stället för en induktiv).

- *sagwmogmeni*

Bortsett från den angivna sekvensen är det egentligen inte mycket som talar för att det verkligen är den 24-typiga runradens tecken som tas i bruk i detta parti av inskriften. I övrigt återspeglar ortografin snarare de konventioner som utmärker inskrifter med den 16-typiga runraden. Enda avvikelserna består i att vissa tecken från den yngre runraden har ersatts med sådana som mera liknar tecken i den äldre. När kommentatorer refererar till runorna i de båda aktuella raderna på Rökstenen som »äldre» runor, är detta en sanning med modifikation, och som allmän hänvisning är den föga upplysande.

Nytolkning: De distinktioner som i formeln tycks upprätthållas mellan **u** i **sagum** och **o** i **mogmenni** samt mellan **e** och **i** inom ramen för ordet **mogmenni** negligeras i nytolkningen. Svårigheten att avgöra om de presumtiva distinktionerna är meningsgivande eller ej kvarstår.

- **igold**[i]ga

För att möjliggöra läsningen *Ingoldinga* (= *Ingvaldinga*) har man läst kantlinjen som ett **i**. Till grund för en sådan läsning ligger kantlinjens form, som sammanfaller med det vanliga tecknet för *i* (dvs. ett rakt streck). I detta parti av Röktexten är emellertid **i**-runan i den övriga texten utformad på ett helt annat sätt, vilket borde vara åtminstone en komplikation (som inte brukar nämnas).

Nytolkning: I och med att kantlinjen inte utnyttjas i läsningen, bortfaller denna svårighet.

- **guldinn** [a]t **kwānar** **hūsli**

Sekvensen innehåller en genitiv (*kwānar*) som kan uppfattas på olika sätt (subjektiv eller objektiv genitiv). Traditionellt har uppfattningarna växlat. Oklarheten har givit upphov till flera fantasifulla idéer om olika slags offerhandlingar, men ingen är särskilt övertygande i avsaknad av goda oberoende indicier.

Nytolkning: Genom nytolkningen ger objektiv genitiv den enda meningsfulla betydelsen. Därmed har åtminstone en ambiguitet eliminerats.

- [**h**]**uaim** / [**h**]**wæim**

Alla tar för givet att det är det interrogativa pronomen som motsvarar fvn. *hveim* (dat.sg.) som föreligger men förbryllas av det initiala *h* som lämnats omarkerat på Rökstenen. Detta är emellertid ett skenproblem, som får sin förklaring mot bakgrund av förskjutningschiffrets natur. Däremot är det mycket diskutabelt huruvida *hwæim* skulle kunna stå attributivt, vilket allmänt antas utan vederbörliga reservationer.

Nytolkning: Genom nytolkningen försvinner det syntaktiska problemet helt och hållet. Pronomenet (i dat.sg.) står absolut (utan utsatt huvudord) på normalt sätt. Såsom situationen kring återgivningen av inledande *hw*-uppfattats i nytolkningen, saknas varje underlag för ett antagande om tidigt *h*-bortfall i detta ord. Detta är en omständighet som förklaras redan av förskjutningschiffrets karaktär och kan i och för sig inte räknas som nytolkning för övrigt till godo.

- **trāki** / **drængi**

Huvudordet till det postulerade attributiva *hwæim* skulle vara *drængi*. I och för sig är detta en möjlig läsning av **trāki**, men man kan av de

presenterade tolkningarna få intrycket att det är den enda möjligheten. Ett alternativ är emellertid *drænki*, som kräver helt andra syntaktiska förhållanden. Med en sådan lösning bortfaller exempelvis svårigheten med *hwæim* i attributiv funktion.

Nytolkning: Med omtolkningen av **trāki** på angivet sätt undviks alltså den syntaktiska anomali som den traditionella tolkningen lider av (ehuru sällan erkänd som ett problem — men inte desto mindre något som man borde ha tagit mera hänsyn till). Den nya tolkningen bidrar också till en naturlig förklaring till växlingen mellan krypterade runföljder och kortare avsnitt i klartext i denna passage, ett arrangemang som inte alltid får den uppmärksamhet som det förtjänar. Förklaringen blir emellertid tydligare av det som följer. Se vidare strax nedan.

- **uilin is þat**

De flesta kommentatorer räknar här med att någon som heter **uilin** (*Vilin*, *Vilen*) presenteras. Hur **uilin** uppfattats har varierat. En alternativ mening gör gällande att runföljden **uilin is** motsvarar (ålderdomligt) 'Viljen I?' och att denna fråga skulle ha haft en funktion i kulten. Detta är ett antagande utan något som helst oberoende stöd.

Nytolkning: Att inläsa ett i övrigt obelagt egennamn i en text som annars är svår att tolka har mycket av nödlösning över sig. Förslaget blir inte trovärdigare om man hänvisar till kända namn, som är formellt oförenliga med det föreslagna. Just så förhåller det sig med det *Vilin(n)* man stundom velat urskilja på Rökstenen. Hänvisningar till kulten aktualiseras då och då, men några klart bindande bevis för att vi skulle ha med något sådant att göra i Rökinskriften har aldrig presenterats. Den parallell med Vøluspás *vitoð ér enn, eða hvat?* (str. 33) som ibland åberopas är snarast ganska krystad. Den nya tolkning som föreslås laborerar med ett i och för sig belagt ord, *villi*. Det har visserligen här en annars okänd betydelse, men det är bildat på fullständigt naturligt sätt enligt välkända avledningsregler. Tolkningen erbjuder samtidigt en given förklaring till den underliga växlingen mellan chiffer och klartext som är iögonfallande i denna del av inskriften.

- **knuā**

Alla tycks förutsätta ett verb i infinitiv, men formen **knuā** kan omöjligt återge en infinitiv, eftersom en sådan inte kan avslutas med ett nasalt *a* vid den aktuella tidpunkten.

Nytolkning: Detta är en allvarigare invändning än vad man brukar inse. Problemet har veterligen aldrig berörts. Man verkar resonera på ett sätt som däremot ofta återkommer: Det kan inte vara något annat. Självklart är det ett ohållbart argument inför oöverstigliga språkliga svårigheter. Dessa elimineras emellertid med nytolkningen, som också harmonierar väl med den iakttagelse som innebär att delar av den 16-typiga runraden skulle dölja sig i den sekvens som *knuā* inleder.

- *n i t*

Det chiffer som alla räknar med efter sekvensen *knuāknat(i)|| iatun* brukar upplösas såsom här rubricerats. Någon mening i detta har man däremot vanligen inte funnit. Det oftast upprepade förslaget är att *nit* skulle stå för *hnit*, med eller utan hänvisning till att *hwæim* skrivs som *uaim* några rader högre upp på stenen. Att den *h*-lösa formen skulle bero på ett fonologiskt betingat *h*-bortfall (i så fall sensationellt tidigt), kan helt enkelt avvisas. Som förklaring till *nit* försvagas denna argumentation ytterligare, om den bakgrund till skrivningen *uaim* som här framlagts accepteras. De flesta erkänner ärligt att *nit* är ett mysterium.

Nytolkning: Här har sekvensen betraktats som kulmen på den krypterade delen så långt och tolkats som en återgivning av de fyra sista runorna i den 16-typiga runraden. De första tolv runorna är dolda i den omedelbart föregående sekvensen (som börjar med *knuā*). Inskriften så långt avslutas alltså med angivandet av den vikingatida runraden, vilket finner flera paralleller på andra hedniska runstenar.

- *sibi vīavari ōl nīrōðr*

Antagandet om den nittioårige tempelvakten som skulle ha avlat, ovisst vad, är näst intill absurt redan av grammatiska skäl. Verbet *ala* kan knappast konstrueras absolut (utan objekt), och de flesta översättningar anger också ett tänkt komplement (»en ättling», »en son» e.d.), som dock inte går att utläsa av texten. När detta resultat av avlandet oftast supplerats (inom parentes), finns det på sätt och vis materialiserat i den översatta texten och bidrar där till att den föreslagna betydelsen framstår som mer naturlig än den i själva verket är. Förklaringen har sitt upphov inom ramen för hämndteorin, men den är smittsam, så att därifrån en overspridning gärna har ägt rum (t.ex. till Wesséns standardtolkning). En del skeptiker har anfört dubier om uttalandets trovärdighet i sak, men det är naturligtvis de språkliga argumenten främst som underminerar denna tolkning.

Nytolkning: Flera nya förslag om hur denna avslutning skall tolkas har framlagts. De flesta är behäftade med något språkligt problem. Inte heller den tolkning som föreslagits här är invändningsfri. Det är sannolikt på denna punkt som det finns mest kvar att utreda (jämta i fråga om *igul* på rad Cd1). Jag hävdar ändå att det förslag jag lämnat är minst lika värt att överväga som något annat av de framlagda. Dessutom ger det en naturlig mening inom ramen för helhetslösningen. Motsvarande är inte alltid fallet med andra försök som gjorts.

En egentligen ganska svårknäckt nöt är »kungarnas» namn. Problemet har tilldragit sig begränsad uppmärksamhet, eftersom man räknat med att det faktiskt rörde sig om kungar, fiktiva eller verkliga. Därför har mest namnens territoriella ursprung diskuterats. Deras etymologi har behandlats i linje med andra traderade nordiska och icke-nordiska namn. Med det grepp som valts här får namnen en annan status, eftersom de torde bära en signifikant betydelse

Det underligaste av namnen är kanske **hāislar**. Williams (1990:49) räknar med en konstruerad form med betydelsen 'häst', vilket motsagts av Melefors (1993:73 fn. 21) men vidhållits av Williams (1993:78 f.). Då har förleden behandlats på vanligt sätt som en del av den ordinarie nordiska namnrepertoaren. Här har vi sett **hāislar** som ett mytologiskt namn, kanske ett namn på en »Augenblicksgott» i Useners mening (se avsnitt 13.3.3.1, s. 420 f.). Då kommer saken i ett något annat läge.

Texttolkning måste alltid ha som mål att skapa så god förståelse kring texten i fråga som det bara är möjligt. Det är inte ovanligt att osäkerhet på vissa punkter återstår efter en aldrig så noggrann analys. Dessa måste självklart vara så få som möjligt. Den meningsgivande text man fått fram får å andra sidan inte ha resulterat till priset av att språkliga hinder förbisetts, underskattats eller medvetet bagatelliserats.

Så länge den tolkade texten innehåller dunkla punkter eller inslag som har dåligt språkligt stöd, måste originaltexten anses vara ofullständigt förstådd. Var gränsen mellan otolkad och ofullständigt förstådd går är möjligen en smaksak, men en tämligen krävande attityd skänker större auktoritet åt den resulterande karakteristiken än en mera släpphänt. I ovanstående genomgång har nästan trettio punkter granskats än en gång (vad man menar med en punkt och hur den avgränsas är givetvis i sig något av det möjligas konst). Dessa har tidigare här ovan utpekats som problematiska inslag i de traditionellt framförda lösningarna.

I den nya tolkning som förfäktats i denna skrift är nästan samtliga dessa svårigheter undanröjda. Ett eller kanske ett par problem får sägas

återstå (inom ramen för helhetslösningen). Jämfört med tidigare förslag till lösningar är detta en klar framgång. I stort sett skulle jag till och med våga hävda att nytolkningen erbjuder en nästan total lösning på Rökstenens huvudsakliga problem, åtminstone en som är fullständigare än någon hittills varit.

22.2.2. Några särskiljande faktorer

I det följande läggs några olika aspekter på Rökstenens runinskrift till grund för en avslutande jämförelse mellan standardsynen och den nytolkning jag presenterat. De aspekter som utvalts är av olika natur — det de har gemensamt är att alla eller de flesta av dem brukar spela en viktig roll i debatten. De har betonats och behandlats på skiftande sätt i den tidigare diskussionen. Både enskilda lösningar och tolkningen av hela inskriften kan påverkas av hur den enskilde kommentatorn ställer sig till dessa aspekter, som här är numrerade.

Med »gällande uppfattning» avses i första hand den tolkning som publicerades av Elias Wessén år 1958. I något varierad form återkommer den i RAÄ:s material om Rökstenen, som går tillbaka på Gustavson ([1991] 2003); endast några småsaker skiljer. Som statlig myndighet skänker RAÄ som utgivare en officiell prägel åt denna skrift. De flesta tolkningar som därefter lanserats och kallats nya, bygger i så stor utsträckning på Wesséns fundament, särskilt vad de s.k. episka inslagen beträffar, att det är befogat att tala om en gällande grunduppfattning. Det är naturligtvis i många avseenden en överdrift — och i vissa fall rentav en orättvisa — att tala om en enda standardmening, när det i själva verket lämnats en uppsjö av olika förslag till hur Rökinskriften skall lösas. Men alla lösningar i sina växlande versioner utgår från RAÄ:s lydelse eller direkt från Wessén (1958), vad den bokstavliga översättningen beträffar. Samtliga står under alla omständigheter i kontrast till nytolkningen i detta verk, som är min egen, den som efterhand har framgått av utredningen.

(1) Inskriftens innehållsliga karaktär

Gällande uppfattning: Rökstenens runinskrift anses ofta vara huvudsakligen episk till sin natur. Den uppges vanligen referera till gamla sagor och legender, möjligen med inslag av växlande omfång traderade från äldre diktverk. Dessa sagor och dikter är nu bortglömda, så att det bara delvis är möjligt att rekonstruera vad de handlat om. Dessutom anspelar inskriften endast på detta gamla traderade material, så att den text efter-

världen har att ta ställning till ger ett fragmentariskt intryck och är ganska mystifierande.

Syftet med dessa anspelningar relaterar på något sätt till den döde sonen eller till själva hans bortgång. Relationen har uppfattats på olika vis. Inte sällan har ett hämndmotiv funnits med i bilden och spelat olika central roll i skilda tolkningsversioner. En annan idé gör gällande att runmästaren vill visa upp sin överlägsna skicklighet. Detta gör han antingen för sakens egen skull eller för att hedra den döde, för att det som berättas har med sonen att göra på ett eller annat sätt. Ibland har man i texten velat finna spår av riter. På senare tid har ofta ett elegiskt drag betonats.

Nytolkning: Inskriften anlägger helt igenom ett kosmiskt perspektiv. Detta aktualiseras av sonens död, och relationen till sonen upprätthålls hela texten igenom och blir ett bärande tema. I den inledande åminnelseformeln understryks att sonen är helt utan skuld till det inträffade. Därefter vidtar omedelbart en jämförelse mellan sonen och solen, den faktor i kosmos som kanske mest påtagligt påverkar människan oavbrutet och har helt livsavgörande betydelse. Solens vedermödor under dess dagliga vandring beskrivs, och slutligen konstateras solens offerstatus och syftet med dess olycka (vid dagens slut offras solen till jordens räddning), varefter solens revansch då den återvänder triumferande framhålls. Texten utmynnar i ett slags åkallan av den högste guden och en besvärjelse som syftar till att främja släktens fortlevnad. Poängen är alltså att sonens död inte är något förebud om släktens undergång utan är lika oförskyld som solens ständigt återkommande men tidsbegränsade nederlag.

(2) Inskriftens framställningsform

Gällande uppfattning: Wessén skiljer mellan åminnelseformeln, som följer sitt särskilda mönster, samt en episk och en magisk del. Många har övertagit denna syn, ibland med alternativa beteckningar på delarna. Alla har urskilt ett särskilt parti, som har formen av en strof i det forngermanska versslag som brukar kallas *fornyrðislag* (i enlighet med isländsk tradition). Sedan Lars Lönnroths artikel 1977 har många velat återfinna gåtor (med svar) i huvuddelen av texten. Dessa skulle tjäna till att i gåtfulla ordalag anspela på de gamla sagor och legender man räknar med. Hur långt i texten dessa legender sträcker sig, kan variera i olika tolkningsförslag. Lönnroth anknyter också till en idé hos Sophus Bugge (1910) och förfäktar att gåtpartiet har en särskild struktur, som ett s.k. *greppaminni*, en fornvästnordisk diktform, som innebär att fyra gåtor återges och dessa följs därefter av svaren.

I Rökinskriften skulle det röra sig om par av gåtor med ett gemensamt svar, varefter strukturen upprepas rytmiskt. Diktformen (i sin fornväst-nordiska version) är känd från sena medeltida handskrifter. Från de åtminstone sex mellanliggande århundraden som man räknar med från Rökstenens tillkomst till de äldsta beläggen på *greppaminni* saknas alla spår av diktformen.

Nytolkning: De som talat om gåtor har inte fullt ut tagit konsekvenserna av sin idé utan har nöjt sig med att finna gåtfulla anspelningar, som därefter tolkats i nära anslutning till vad den förmenta gåtan meddelar. Så fungerar egentligen inte riktiga gåtor. Dessa kan åsyfta vad som helst utom det som ligger närmast till hands, det som gåtan ytligt tycks »handla om». En anspelning i största allmänhet blir inte nödvändigtvis någon gåta, och rena kunskapsfrågor (som kräver specialkunskap för att lösas) är inte heller någon verklig gåta (även om gränsen i konkreta fall kan bli suddig). Man kan säga att det i debatten funnits en allmän tendens till att uppluckra skillnaden mellan verkliga gåtor och andra slags frågor, vilket möjligen ligger i sakens natur.

Efter åminnelseformeln följer förvisso en serie gåtor. Dessa är just så förledande som gåtor brukar vara, något som alltså inte riktigt observerats — de flesta som talat om gåtor har nöjt sig med gåtfulla anspelningar. När Rökinskriftens gåtor alla visar sig handla om solen, är det så utan att solen nämns uttryckligen en enda gång. Observera att nytolkningen inte räknar med att några svar ges explicit i inskriften. En viktig del av analysen måste därför bestå i att lösa gåtorna. Men detta kan ske först sedan deras språkliga lydelse fastställts.

Förutom gåtorna innehåller texten alltså den inledande åminnelseformeln samt själva avslutningen, hur vi nu karakteriserar denna. Dessutom följer strofen (också i ett slags gåtform) troligen efter de båda inledande gåtorna, namnuppräknningen (med ganska kryptiska namn) efter de nästa två gåtorna. Huruvida denna systematik är eftersträvad, kan inte avgöras. Något *greppaminni* i verklig mening kan man knappast fastställa. Avbrotten kan i och för sig uppfattas som en form av svar på de föregående gåtorna, men då inte i klartext. Kungarnas och deras fäders namn skulle i så fall vara svaret på den fjärde gåtan och kungarna omtalas också i den tredje, men det är inte dessa som i den gåtan är det efterfrågade. Formen överensstämmer åtminstone inte med någon som är tydligt belagd för *greppaminni*.

Gåtorna gör texten dunkel, så att den kräver tolkning i särskild ordning, dvs. förståelseproblem kvarstår även efter det att de enskilda orden urskilts och längre sekvensers lydelse fastställts. Dunkelheten hävdas

vara avsiktlig. Den är en konstitutiv del av den typ av framställning det här är fråga om. Så kallade *kenningar*, som ingår som ett utmärkande drag i den forngermanska diktningen, är ett utslag av samma strävan. Flera exempel på kenningar återfinns i texten. För en modern tid kan den dunkla stilen med delvis fördolda budskap och ett slags indirekt semantik uppfattas som ett estetiskt ideal men hävdas här ha djupare förankring än så.

(3) Förekomst av gripbara gestalter

Gällande uppfattning: Genom att inskriften ansetts handla om sagor och legender, har det också varit naturligt att urskilja gestalter och återfinna ett antal namn på olika aktörer som skulle figurera i dessa sammanhang. Framför allt har den gotiske kungen Theoderik den store varit seglivad. Han har vid sidan av sina goter igenkänts av de flesta, med namns nämnan både vad kungen (Theoderik) och hans folk (goterna) beträffar. I den andra gåtan anses **hraiþkutum** vara en gångbar benämning på ostrogoterna, medan Theoderik figurerar mera antydningssvis.

När goterna och deras kung återkommer i strofen är rollerna ombytta: Theoderik nämns, men goternas ande svävar över hela scenen eftersom kungen sitter på en häst, som uppges vara en gotisk häst. Denna referens till gotiska hästar snarare än till människorna förutsätts vara motiverad av det fullständigt obelagda faktum att gotiska hästar skulle vara särskilt berömda. I olika versioner av den traditionella tolkningen har ett växlande antal andra gestalter också förutsatts, och även dessa skulle i varierande grad ha fått sina namn angivna. Den namnuppräknings som texten i så fall innehåller skulle enligt de flesta bedömare gälla historiskt verkliga personer, ehuru de senare uppslukats av glömskans mörker.

Nytolkning: Förutom Vamoðr och Varinn räknar jag inte med att några andra människor av kött och blod finns omnämnda i inskriften. Den anslående namnuppräknings på baksidan gäller mytologiska figurer med anknytning till väderstrecken och olika vindar. I textens slutparti åberopas guden Tor (bl.a. en stormgud). I övrigt är alla antropomorfa väsen som tycks framtona hemmahörande enbart i mytens värld. Detta gäller även kungarna och deras fäder — medan den tidigare högst verkamme tempelväktaren Sibbe m.fl. avvecklas som föregående uttolkares fantasifoster utan grund i inskriftens verklighet.

(4) Inskriftens syfte

Gällande uppfattning: Alla som yttrat sig menar säkert — implicit om inte explicit — att syftet med Rökstenen på något sätt har med den döde

sonen att göra. Hos några kommentatorer framgår syftet mycket tydligt, som då Otto von Friesen bygger upp en rikt elaborerad hämndteori. Andra ansluter sig också till denna syn, direkt eller på omvägar. Wessén går i uttryckligt svaromål mot von Friesen och betonar anspelningarna på sagor och legender. Varins syfte med dessa anspelningar skulle tydligen i första hand vara att visa upp sin repertoar, att han var förtrogen med en mängd berättelser som de flesta bara kände till passivt men knappast med samma förtrogenhet som han. Wessén påpekar att andra vikingatida manifestationsformer av konstnärlig natur som de gotländska bildstenarna och utsmyckningar på enskilda runstenar tycks syfta på sagomotiv. Rökstenens text skulle ge påminnelser av samma slag.

Alternativt skulle syftet kunna vara att genom antydande referenser till för alla välkända (men senare bortglömda) berättelser (myter, sagor, legender eller tidigare utförda hjältedåd), som på något sätt står i ett speciellt förhållande till Vamoðr och/eller Varinn, väcka någon form av reaktioner hos de avsedda mottagarna (bygdens folk i allmänhet eller någon särskild grupp, t.ex. »de unga»). Wessén tycks också hålla möjligheten öppen att dessa berättelser i sin tur avsågs mana till hämnd.

Hämndtemat har visat en tendens till att återkomma i olika versioner, även om det inte alltid varit ett genomfört och bärande motiv, såsom hos von Friesen. Andra kommentatorer har sett ett samband med olika tänkta situationer, såsom då Grønvik menar att inskriften är förenlig med vad som kunde förekomma vid exempelvis ett gravöl. Där gällde det bland annat att påminna om den dödes kvaliteter. Härifrån är steget inte långt till att foga in texten i ett rituellt sammanhang. Särskilt några inslag har satts i samband med vissa kultbruk. Särskilt mot slutet av inskriften har man velat finna allusioner till speciella fornnordiska myter (t.ex. Baldersmyten).

Slutligen har olika former av litterär analys och hävdandet av vissa strukturella drag lett till att texten associerats med olika specifika litteraturformer. Huruvida dessa verkar för ett överordnat ändamål eller utgör målet i sig, framgår inte alltid klart. Så är det också när Wessén för fram sin repertoarteori.

Nytolkning: I vikingatidens världsbild eftersträvas som hos så många olika folkgrupper världen över och under alla epoker ordning och reda på det överordnade planet, det kosmiska. Världen i balans måste vara det eftersträfvade tillståndet — annars hotar kaos. I och med sonens död har ur faderns perspektiv balansen blivit rubbad. Rökstenstexten är avsedd att återställa denna. Kaoskrafterna är emellertid starka, och de som företräder dessa har funnits med sedan urtiden, innan både gudar och

människor skapades. De känner genom sina gamla anor till mycket som tilldrog sig i tidernas morgon, och för att vara i nivå med dem måste man ha tillgång till samma sublimes visdom som de är förtrogna med och dessutom använda den med skicklighet och intelligens, kanske rentav list.

Allt detta krävs som motkraft till de destruktiva makter som förutsätts vara verksamma. Sådana tankar är naturliga i ett animistiskt samhälle med schamanistiska drag, som det vikingatida nordiska i viss mån kan ha varit. Att mobilisera och demonstrativt visa sin överlägsna kunskap är i så måtto runmästarens syfte med runinskriften på Rökstenen.

(5) Magiska inslag

Gällande uppfattning: Tidigare kommentatorer har i växlande omfattning hänvisat till magi i samband med Rökstenen. Vissa egenskaper hos inskriften och vissa textpartier skulle ha magiskt syfte i högre grad än andra. I synnerhet har somliga forskare velat urskilja olika former av talmagi. Wessén är förhållandevis återhållsam med sådana resonemang. Han gör i det sammanhanget inte ens någon stor sak av de chiffer som uppenbarligen används (och av flera äldre uttolkare har förknippats med magiska bruk). Wessén företräder en mer rationalistisk tolkningslinje än de flesta före honom hade gjort.

Nytolkningen: Magi har varit ett begrepp som i äldre runologi ibland missbrukats på ett otillbörligt sätt. Framför allt har magi inte definierats, och försöken att sätta sig djupare in i dess natur har inte lett till någon närmare förståelse för dess funktioner på olika plan. På så vis har alla hänvisningar till magi varit förfelade (åtminstone inte särskilt förklarande och insiktsbringande). Med en mera rationell inställning till magi behöver man inte programmatiskt ta avstånd från möjligheten att den kunnat spela en roll — och att magi de facto manifesteras på Rökstenen. Man kan se magi som en typ av performativ handling, ett försök att med vissa tekniker förmå översinnliga krafter att verka till ens fördel.

I ett animistiskt (eller synkretistiskt) samhälle, som det finns anledning att räkna med för den nordiska hednatidens del, är det ingen större skillnad mellan religion och magi. Det går inte heller någon skarp skiljelinje mellan det religiösa livet och annat liv, såsom det gör för de flesta människor i det moderna samhället. Där är religionen hänvisad till endast särskilda sektorer av samhällslivet, till vissa tider och tillfällen eller till speciella grupper som utövar religion mera intensivt än andra. I vikingatidens samhälle har religion mera varit ständigt närvarande och

varje individs angelägenhet oavbrutet. Någon skarp gräns mellan religion och magi har aldrig varit nödvändig och har inte heller funnits.

Om magiska grepp innefattar att förse en text med en särskild laddning, ser man klara spår av sådana åtgärder bakom Rökstenens inskrift. Genom jämförelser med andra skriftsamhällen som befinner sig i ett inledningsskede som skriftsamhällen (och där skriften är starkt inskränkt till vissa sektorer) kan man urskilja förekomsten av drag som kan beskrivas just på detta sätt. Dit hör mera specifikt själva skrivtecknens uppräknings. Redan det dunkla uttryckssätt som kännetecknar Röktexten kan på sätt och vis betraktas ur detta perspektiv, även om man mera rationellt kan säga att ett speciellt språkbruk — inte alldeles uppenbart för alla språkbrukare — är typiskt för kommunikation med högre makter i de flesta samhällen. Användningen av rent chiffer är en extrem exponent för denna strävan. Dunkelheten är eftersträvad.

När det blir ett tydligt syfte med (delar av) texten att särskilt signalera att åtgärder vidtas för att påverka — eller snarare motverka och bekämpa — de fientligt inställda krafterna, kan man mycket väl tala om magi. I själva verket kan många sådana drag urskiljas i Rökenskriften.

(6) Rökstenens språk och inskriftens datering

Gällande uppfattning: Wessén talar om Rökstenens ålderdomliga språk, och det är den allmänna meningen att Rökstenen uppvisar en (relativt) gammal språkdräkt. Vad man brukar hänvisa till konkret är i själva verket inte så mycket mer än de bevarade ändelsevokalerna i en handfull ord som senare i medeltidsspråket förlorat dessa vokaler. Utan att saken brukar kommenteras i någon större utsträckning avslöjar normaliserade återgivningar av texten ofta växlande uppfattningar bland kommentatorerna. Till de språkligt orienterade argumenten för tidig datering hör också användningen av kortkvistrunor, som hävdats vara ålderdomliga i Sverige. Å andra sidan har man på typologiska grunder velat se dem som en rationaliserad form — dvs. en vidareutveckling — av den s.k. normalraden (långkvistrunorna), som först börjar användas mera allmänt på dansk mark.

Det finns egentligen inga starka formella argument för att åsätta ett visst datum på Rökstenen. De flesta understryker också att den bäst kan dateras relativt, men man hamnar ändå gärna i tidigt 800-tal, när en siffra till sist skall nämnas. Tendensen har varit att dateringen rört sig från mitten eller slutet av 700-talet till att nu snarast ligga kring 800-talets mellersta del (NE; ca 825 enl. H.F. Nielsen 2000:100). Det oftast framförda dateringskriteriet är sifferuppgifter som man tyckt sig urskilja i själva inskriftstexten. Det talas enligt den traditionella meningen om

nio generationer, som lagda till Theoderik den stores levnadstid skulle ge ett resultat kring år 800 eller snart därefter.

Nytolkning: Eftersom alla anknytningar till goten Theoderik försvinner i den nya tolkningen, faller det underlaget för dateringen bort. Inte heller några nio generationer behöver ingå i kalkylen. De möjligheter till tidfästning som språket erbjuder inskränker sig således till de interna förhållandena. Då är man hänvisad till relativ kronologi. Men inte heller i det avseendet står allting klart. Trots att Rökstenen kanske kan ha en del (relativt) ålderdomliga drag, är det inte säkert att runstenen är speciellt gammal för den sakens skull. Man kan exempelvis inte utesluta att texten tillhör en typ som inbjuder till föråldrat språkbruk. I så fall skulle ju spelbordet vältras och omöjliggöra datering efter hävdvunna kriterier.

Det har varit brukligt att föreställa sig en utveckling från korta runinskrifter med svårtillgänglig text och kanske en aning tafatt utförda runtecken mot mer avancerade text- och teckenformer. Samtidigt har förment gamla inskrifter gärna saknat dekor. Om man närmar sig Rökstenen utan förutfattade meningar, måste man konstatera att den visserligen saknar dekor, men den ger inte något spontant intryck av primitivitet. Tvärtom är det en ovanligt avancerad text vi möter, och tecknen är tydliga och säkert huggna. Dessutom används en anmärkningsvärt genomtänkt och konsekvent tillämpad ortografi, enligt vad som hävdats här. I fråga om sin allmänna framtoning påminner Rökstenen närmast om en grupp danska stenar, som brukar förläggas till tiden kring 900 eller 900-talets början. Rökstenen är egentligen mer avancerad än dessa.

Vore det inte för den handfull relativt ålderdomliga språkdrag som ändå kan noteras och de hittills förledande nio generationerna samt strofen om Theoderik, skulle man säkert snarare ha gissat på ett senare skede än 800-talets första hälft. När de mest tvingande av dessa egenskaper kan avföras från diskussionen och resten kan förstås på olika sätt, finns det anledning att hålla öppet för en betydligt senare datering än den hittills förfäktade, kanske likaväl 900-tal som en tidigare tidpunkt. Det är under detta århundrade som runstensresandet i Sverige först tycks ta fart. Rökstenen visar med alla sina säregna drag ovedersägligt ett organiskt samband med den vikingatida runstenstraditionen snarare än med den äldre, till synes sporadiska, tillkomsten av runristade stenar.

Som ett slags exkurs skulle vi än en gång kunna återvända till Rökinskriftens bruk av **R**-runan. Frågan har dryftats på flera ställen i detta arbete, och det kunde vara högst befogat med en sammanfattande översikt av den säregna ortografiska hanteringen av denna runa och av de fonologiska frågor som knyter sig till användningen av den. Utgångs-

punkten är alltså förekomsten av ett särskilt tecken i såväl den äldre som den yngre runraden för ett ljud som man brukar referera till som palatalt *r*. Detta tecken är grafonomiskt skilt från **r**-runan, och det antas ha stått för ett eget fonem, som visserligen kan ha haft viss fonologisk släktskap med /r/. Den främsta orsaken till att de båda fonemen relateras till varandra är emellertid den senare utvecklingen, som leder till att de båda ljuden (palatalt och dentalt *r*) sammanfaller, varvid **r**-runan i de yngre runristningarna faller ur bruk och ersätts av den vanliga **r**-runan. En fonologisk utvecklingsgång $*s > z > r > r$ brukar förutsättas.

Som vi sett förekommer **r**-runan i Rökenskriften huvudsakligen sist i ord. Det kan gälla både substantiv (t.ex. **histr**), adjektiviska former (t.ex. **fatlapr**) inklusive pret.part. (**garur**), pronomen (**huariar**), pronominella adverb (**huar**) och finita verb (**sitir**). De substantiviska formerna gäller främst mask.nom.sg. (**histr**) och pl. (**kunukar**), fem.gen.sg. (**goānar/kuānar**) och nom.pl. (**ualraubar**); verben har alltså antingen presensform (**sitir**, **rupr**) eller participform (**garur**). I undantagsfall kan **r**-runan uppträda i andra positioner, som endast kan definieras i fonologiska termer (mellan vokaler: **uarin**, **oari/uari**).

Man har tänkt sig ett inledningsvis uteslutande fonologiskt fenomen. Ett till urgermanskan nedärvt *s* har blivit tonande *z* genom s.k. Vernersk växling, varefter en förskjutning till *r* vidtagit och någon form av rhotacism till *r* fullbordat processen. Därefter kan i ett sent skede av **r**-runans användning olika icke-fonologiska omständigheter ha spelat in, såsom konventionell stavning. Sådant förutsätter dock en ganska etablerad alfabetism (eller snarare runkunskap; se avsnitt 18.2, s. 640). Det gör också Varins utnyttjande av **r**-runan, vilket framgår av följande utredning.

Först måste de former som är relevanta i sammanhanget repeteras; de återges i TABELL 6. I kolumn I listas alla väntade fall av **r**-runan i positionen efter vokaltecken, i kolumn II på motsvarande sätt mellan vokaler. Kolumn II upptar endast *faðir*, med **r**-runan trots att ordets stam slutar på *-r*. I kolumn IV–V finns alla former med **r**-runan efter konsonant, i kolumn V efter dental konsonant, kolumn IV efter tonlös icke-dental konsonant. Formerna i kolumn VI, slutligen, är de som uppvisar fullt assimilerat palatalt *r*.

Användningen av **r**-runan är följaktligen alldeles logisk med hänsyn till de regler som tycks råda. Dessa kan sammanfattas sålunda:

- (1) Huvudregeln är att **r**-runan troget återger (eller kan återge) gammalt palatalt uttal. Så kan det vara med de former som upptas i kol. I–II samt eventuellt IV. Sannolikt är uttalet på Rökstenens tid fortfarande palatalt i dessa fall.

TABELL 6. *Bruket av r-runan i Rökingskriften.*

I	II	III	IV	V	VI
<i>rūnar</i>	<i>warin</i>	<i>faðir</i>	<i>rinkr</i> [el. <i>rekkr</i>]	<i>meðr</i>	<i>Varinn</i>
<i>þār</i>	<i>wari</i>			<i>mærr</i>	<i>sīburinn</i>
<i>hwæriar</i>				<i>fatlaðr</i>	<i>iatun</i>
<i>valraubar</i>				<i>hæstr</i>	<i>þōr</i>
<i>twār</i>				<i>ryðr</i>	<i>æ gul</i> [el. <i>ī-gul</i>]
<i>þār</i>					
<i>numnar</i>					
<i>bāðar</i>					
<i>hwār</i>					
<i>ofsakar</i>					
<i>stillir</i>					
<i>hræiðmarar</i>					
<i>siir</i>					
<i>garur</i>					
<i>sīgunnar</i>					
<i>kunungar</i>					
<i>twæir</i>					
<i>tīgir</i>					
<i>hwarir</i>					
<i>twæir</i>					
<i>tīgir</i>					
<i>kunungar</i>					
<i>burn[i]r</i>					
<i>Valkar</i>					
<i>sýnir</i>					
<i>Hræiðulfar</i>					
<i>Hā[ʒ]īslar</i>					
<i>Gunnmundar/Kynmundar</i>					
<i>Æirnar</i>					
<i>hwār</i>					
<i>war æ</i> [el. <i>wari</i>]					
<i>kwānar</i>					
<i>nīð[i]r</i>					

- (2) I kol. III och V finner man några oväntade former. Substantivet *faðir* har en stam som slutar på dentalt /r/. Samma stamslut manifesteras i böjningen av *brōðir*, varav dativformen *brōðrum* är belagd på Rökstenen. I *faðir* finner man något överraskande **r**-runan. Här har man räknat med s.k. palatal-assimilation, som skulle ha palataliserat /r/ genom påverkan från det omedelbart föregående *i*-ljudet.

- (3) När **r**-runan omedelbart föregås av en dental konsonant, såsom fallet är med exemplen i kolumn V, är en assimilation till denna dental vad man väntar sig hos ett följande palatalt *r*. Detta har skett redan i de äldsta nordiska handskrifterna, och man kan delvis följa processen i runmaterialet. När man på Rökstenen har **r**-runan, kan detta rimligen tolkas som en morfologiserad användning, inte ett utslag av en strävan efter fonetisk återgivning. Som framgår av TABELL 6 sammanfaller nästan alla förekomster av **r**-runan med en böjningsändelse (t.ex. med funktionen att markera nom.sg.mask.) eller en del av en sådan ändelse (t.ex. orden på *-ar*), eller också ingår **r**-runan i en avledningsändelse med speciell funktion (t.ex. *stillir*). De förekomster av **r**-runan som strider mot den »ljudlagsenliga» utvecklingen kan förklaras på detta sätt.
- (4) Då återstår fortfarande de fall som står upptagna i kol. VI. Dessa former är visserligen förutsägbara, men de har alltså till synes inte fått något morfologiskt motiverat tillägg av **r**-runan. Tolkningen av det avslutande **pur** 'pōr' är egentligen inget problem, eftersom den föreliggande formen är vokativ (som sammanfaller med stammen, således just *pōr*). De två formerna som slutar på *-nn* (*Varinn*, *sīburinn*) återspeglar ett tidigare palatalt *r* sist i ordet, helt assimilerat till det föregående *n*. Dessa ord har i ännu äldre tid haft *-nar* som sista sekvens. Efter synkoperingen av vokalen har *n* och *κ* kommit i direkt kontakt med varandra. Synkope har under de beskrivna omständigheterna genomförts tidigt, sannolikt också assimilationen (se avsnitt 18.2.1.4, s. 652). Även *iatun(n)* hör till denna kategori, men belägget står med nytolkningen i vokativ (*iatun*), som sammanfaller med stammen och saknar ändelse.

Varinn har naturligtvis inte haft någon kunskap om ordens etymologi. När »morfologiska stavningar» införts, har det skett på funktionella analogiska grunder. I de fall där den konsonant som historiskt har föregått palatalt *r* har varit *n* har Varinn (och hans samtida) inte kunnat sluta sig till något äldre palatalt *r*. Detsamma gäller vid /l/ (i stället för /n/). Därför kan **igol/ikul** utläsas *ī-gul* eller *ǣ gul*, egentligen riktigare *ī-gull* eller *ǣ gull* (jfr fsv. *gul*, med enkelteckning enligt fornsvensk ortografi, fvn. *gulr* (med utebliven assimilation, vilket är enligt reglerna i fornvästnordiskan).

Den sistnämnda punkten, läsningen av **igol/ikul** som *ī-gul(l)* eller *æ gul(l)*, hör väl till det som är mest kontroversiellt i min tolkning. Genom det resonemang som förts här får även den omtolkningen sin motivering.

(7) Textens litterära karaktär

Gällande uppfattning: Eftersom man i allmänhet framhållit inskriftens episka drag, har Rökstenen i första hand uppfattats som en dokumentation av äldre tiders muntliga berättelser, om också i starkt urval och endast antydningssvis anförda. Denna hållning har i sin tur lett till ett antagande om äldre berättelser, som man i någon mån har trott sig kunna skymta bakom antydningarna. På den grunden har man också velat identifiera vissa texttyper och litteraturformer.

Förenlig med tesen om anspelningar på gamla traditioner är tanken att texten skulle bära spår av konkret äldre hjälteediktning (med Theoderik som huvudperson). Visserligen har det bland annat talats om gåtor, men förhållningssättet till dem har alltid varit något vacklande. Framför allt har gåtan i teknisk mening och ett gåtfullt språkbruk förblandats. Själva gåtan har mest blivit ett verktyg för att urskilja en motsvarighet till diktformer som *greppaminni* och olika typer av sorgekväden, varigenom inskriften också (ibland med visst tvång) har kunnat inpassas i en föregiven struktur. Detta tycks ha uppfattats som en extra poäng.

Nytolkning: Det är kanske en svaghet, men med den nya tolkningen blir inordningen av Röktexten i ett litterärt genresystem en fråga av underordnad vikt. De drag i texten som man med ett modernt perspektiv skulle kunna uppfatta som litterära har med all sannolikhet varit underställda andra, mer primära, syften. Dessa drag saknar jag kompetens för att sakkunnigt kunna bedöma, så dem lämnar jag utanför min analys. Om någon på ett auktoritativt sätt kan och vill komplettera på dessa punkter är det bara desto mera glädjande.

Däremot kan man mera allmänt notera en del underligheter — snarast av logisk art — i den diskussion som hittills förts. Oviljan att systematiskt dra slutsatser av den i och för sig ihärdigt framförda meningen att texten till stor del består av gåtor har redan påpekats. Den nya tolkningen får sägas följa detta spår mera konsekvent än någon tidigare. Till yttermera visso har direkta konkreta paralleller i form av oförnekliga gåtor dragits in i diskussionen, där de fått spela en närmast avgörande roll. Jämförelseobjekt i utgångsläget är alltså de fornengelska gåtorna.

Dessa har av tidigare kommentatorer, även av gåtanhängare, avfärdats som ovidkommande, detta alltså trots att man velat se gåtor i Röktexten och exempel ur den fornengelska diktningen har fått tjäna som förment

belysande paralleller för andra ändamål. I dessa fall har det emellertid oftast varit fråga om att finna stöd för Theoderiks tänkta framfart i strofen och partiet strax före denna, med vissa avtagande återskall även i det därefter följande. Detta har skett genom hänvisningar till Widsið och Þeor, på ganska dubiösa grunder. Dessa dikter är bara kända från en enda handskrift, för övrigt densamma som den de avfärdade gåtorna bevarats i. Detta visar att åtminstone traderingen av dem med säkerhet kan associeras med samma monastiska miljö som annars ansetts vara så diskvalificerande för gåtornas del.

Den gåtsamling (om ursprungligen 100 gåtor) som återfinns i samma handskrift som dessa båda dikter (Widsið och Þeor) har alltså förklarats irrelevant. Man har hänvisat till den klostermiljö som de möjligen/troligen tillkommit i och på den grunden menat att jämförelsen är ovidkommande. Att Rökstenen skulle falla väl in i en världsomspännande litteraturform som vi kan kalla vishetslitteratur tycks inte betyda något. Ändå kan man finna rätt goda likheter i de mest skilda kulturer. Gåtor har en viktig funktion i många olika sammanhang, det må vara i Bibeln, det antika Greklands drama och epik eller Vedaskrifterna, de amerikanska ursprungsbefolkningarnas eller de sibiriska stammarnas folklöre. Att munkarna i de fornengelska klostren funnit nöje i liknande gåtor och infogat dem i sin egen kontext kan inte ändra något i detta. En kärna av snarlika motiv återkommer spridda över hela världen och har sitt upphov i allmänmänskliga iakttagelser likaväl som i kulturellt lån.

När man velat finna konkreta spår av äldre diktning i Rökinskriften, stöter detta på oöverkomliga svårigheter. I extrema fall har strofen uppfattats som rent citat; den skulle således vara ett utdrag ur en redan existerande hjältedikt om Theoderik den store. Stoffet skulle då ha traderats från äldsta tid, enligt de mest extrema åsikterna. Det finns emellertid en naturlig gräns för hur gammalt material i bunden form kan vara. De omvälvande språkförändringar som brukar anses ge dödsstöten åt bruket av den gamla futharken och således tvingar fram den revision som leder till den vikingatida runraden, bör också ha omöjliggjort att gamla dikter (i bunden form) överlevt dessa förändringar, som torde ha genomförts strax före den tid Rökstenens tillkomst har ansetts tillhöra.

Här får man bestämma sig. Önskemålet om en tidig datering av Rökstenen står i konflikt med vad exempelvis *fornyrðislag*-strofen omvittnar. Man får nöja sig med att stoffet traderats (som sådant) eller att ett nytt intresse för Theoderik skulle ha uppstått. Som så ofta kan man inte få allt.

* * *

Efter dessa slutsatser i tematiserad form finns det anledning till en mera allmän reflexion. Den runologiska traditionen har gärna framhållit Rökstenens unika karaktär och följaktligen behandlat den på dess egna villkor. Man har jämfört den med andra runstenar i Norden, men det har nästan förutsatts att den är utan motstycke. Någon gång har annat men besläktat material åberopats, såsom igenkännbara hänvisningar till myter som anas bakom bilder på runstenar (t.ex. Altuna- och Ledbergsstenen) samt runhällar som Ramsundsristningen, på Gotlands bildstenar osv. Stöd för olika resonemang har sporadiskt sökts i den övriga forn-germanska litteraturen, t.ex. de nyssnämnda ställena i ett par fornengelska dikter. Men trots att komparativa metoder har utgjort ryggraden i många relevanta vetenskaper, språkhistorien inte minst, har perspektivet i fråga om Rökstenens utforskning hållits förvånansvärt snävt.

Här har ett grepp prövats som innebär ett försök till breddning av jämförelsematerialet i förhoppningen att detta skall kunna bidra till den vidare diskussionen kring Rökstenen. Det är inte alls fråga om några nyheter, det är bara sammankopplingen med Rökstensproblematiken som eventuellt är originell. Mina tidigare jämförelser med det fornengelska materialet har i allmänhet inte väckt någon särskild anklang. Jag framhärdar ändå och hävdar bestämt att den typen av jämförelser är viktiga. Om inte annat kan nya infallsvinklar på gamla problem upptäckas, om synfältet vidgas en aning.

Själv kan jag inte se några speciella svårigheter med att jämföra fenomen hemmahörande i det kristna anglosaxiska Englands kyrkliga miljöer och det hedniska Nordens samtida kulturyttringar. Idéer och tankar sprids lätt längs de mest märkliga leder, och den sena nordiska heden-domen är klart synkretistisk på många punkter. Dessutom finns det åtskilligt i människans föreställningsvärld som i första hand verkar bero på de villkor människan lever under och den kroppsliga och andliga konstitution hon är underkastad. Då blir varken avstånd i tid och rum eller skillnader i tro och samhällsordning m.m. avgörande. Sådana lärdomar kan man dra ur den socialantropologiska erfarenheten.

Granskningen här har antytt ett nära samband med andra kulturkretsar, en del avlägsna, andra mera närliggande, såsom just den fornengelska. Detta är inget förvånande — varken det ena eller det andra. Mängder av kulturfenomen har haft stor spridning, i synnerhet den typ som bottnar i människans egen uppfinningsriktighet och fantasi. Nordiska lycksökare blev i många fall kristnade (framför allt i England och Frankrike) redan på 800-talet, och under flera århundraden stod Norden och Västeuropa i tät kontakt med varandra. Kristnandet ingick ofta som ett moment i ett avtal med överordnade implikationer, och vikingatidens

nordbor visar alla tecken på att ha varit pragmatiska. Om många bemärkta män framhålls det att de haft en fot i det kristna lägret, en annan i det hedniska.

Huruvida det finns något organiskt samband eller ej kan antagligen aldrig avgöras med säkerhet, men solen är under vikingatiden ett tema man flitigt återkommer till i den inhemska diktningen i England, såväl på folkspråket som på latin. Inte minst den anglosaxiska kyrkan under 800–1000-talet, dvs. vid en tid under vilken Rökstenen måste ha ristats, likställer gärna Kristus med solen. Man kan exempelvis jämföra de tre inledande dikterna om Kristus i Exeterboken, anonyma med undantag för den andra. Genom ett namnchiffer kan denna tillskrivas Cynewulf, förmodligen en munk verksam under 800-talet. Han skriver sitt namn med anglosaxiska runor med en antydande teknik som påminner om Varins dolda budskap, kanske ungefär vid samma tid. Faktum är att den konstfärdighet med vilken den östgötske runristaren hanterar sin runskicklighet egentligen inte har några kända motstycken från den tiden utanför den anglosaxiska klostermiljön, hur detta nu skall tolkas.

Ælfric, abboten av Eynsham, skrev antagligen mot slutet av 900-talet ett slags handbok över kalendern, över astronomi och beräkning av påsken, en senare fornengelsk version av Bedas *De temporibus anni*. I den finner man den tankeväckande passagen (i Ælfrics *De temporibus anni* i.31–33, cit. efter B. Griffiths 1996:238):

Soðlice se mona 7 [ond] ealle steorran underfoð leoht of dære micclan sunnan 7 heora nan næfð nænne leoman buton of ðære sunnan leoman; 7 ðeah ðe seo sunne under eorðan on nihtlicere tide scine, þeah astihð hire leoht on sumere sidan þære eorðan þe ða steorran bufon us onliht; 7 ðonne heo upagæð heo oferswið ealra ðæra steorrena 7 eac þæs monan leoht mid hire ormætan leohte. Seo sunne getacnað urne hælend Crist, se ðe is rihtwisnysse sunne swa swa se witega cwæð.

’Sannerligen får månen och alla stjärnorna sitt ljus från den stora solen, och ingen av dem har något sken utom från solens ljus; och fastän solen skiner under jorden nattetid, stiger dess ljus ändå på andra sidan om jorden och lyser upp stjärnorna ovanför oss; och när den stiger upp själv, överträffar den ljuset från alla stjärnorna och månen också med sitt oerhörda ljus. Solen kännetecknar vår frälsare Kristus, som är »rättfärdighetens sol» som profeten säger.’

Ælfric tolkar här Malaki 4:2 kristologiskt. Citatet visar att det var känt att månen har sitt ljus från solen. I själva verket skriver redan Isidorus av Sevilla om saken i sin *De natura rerum* (kapitlet »*De lumine lunae*»), även om han håller en alternativ förklaring för möjlig. Huruvida Varinn haft samma insikt kan inte fastställas, men han har observerat solens och

månens komplementära uppträdande. Solen är hos Ælfric närmast identisk med Kristus. Skulle det kunna påvisas ett samband mellan Rökstenens text och solfixeringen i den anglosaxiska diktningen från och med 800-talet med sin kulmen under främst 900-talet och det tidiga 1000-talet, kan det få direkt betydelse för dateringen av själva Rökstenen och i förlängningen av nordisk språkhistorisk kronologi mera generellt. Jag är medveten om att detta är en typ av spekulation som i nordistiska sakkunnigutlåtanden ofta betecknats som demeriterande, men även tankar som ifrågasätter traditionen bör tänkas då och då.

I denna studie har (å andra sidan) den skadade raden längst till höger på stenens baksida fått spela en ovanligt underordnad roll — för undvikande av meningslös spekulation. Den helhetstolkning av inskriften som framlagts kan naturligtvis aldrig bli någon total tolkning så länge denna rad lämnas helt åt sidan. Det är väl den insikten som drivit många av dem som yttrat sig till att försöka skaffa sig en mening om vad raden meddelat, åtminstone i stora drag. Det finns ju mycket riktigt några runtecken som är mer eller mindre ofördärvade och kan fastställas med näst intill säkerhet och ytterligare några som med stor sannolikhet kan förutsättas.

Men några tecken här och var resulterar knappast i en läsbar text, inte ens när de tycks bilda enstaka möjliga ord. Rökstenens text är så komplicerad att så fort grundtexten är det minsta ofullständig ökar svårigheterna dramatiskt. Det är en annan sak i de mer schablonmässiga vikingatida inskrifterna, där mycket till stor del är förutsägbart eller variationsmöjligheterna starkt begränsade. Så är det inte på Rökstenen, inte heller i det aktuella partiet. Vi får finna oss i att bara kunna nå fram till en något ofullständig text. På denna punkt gäller verkligen det man ibland har sagt om ristningen som helhet: vi får invänta att ett nytt läge uppstår, t.ex. att en (autentisk) äldre avbildning påträffas eller att någon ny teknik ger nya möjligheter till undersökning. Allt som kan åstadkommas med den skadade raden fram till dess förblir spekulationer. Den domen måste följaktligen också fällas över aldrig så ambitiösa och skarpsinniga förslag till lösningar.

En fråga som lätt anmäler sig när man länge sysslat med Rökstenens inskrift och är väl förtrogen med dess problematik hänför sig till attitydbildningen. Det verkar som om Rökdebatten tagit ny fart på senare år. För ett par decennier sedan var det inte så. Då var Wesséns syn på saken i stort sett outmanad, och faktum är att rätt många av hans gamla sanningar även nu lever vidare med oförminskad kraft. Detta förhållande är i strid med hans egen vilja — det har flera gånger framhållits. Man frågar sig då hur det kunde bli så.

Den frågan skall inte behandlas här, hur intressant den än är. Över huvud taget erbjuder hela Rökstensutforskningen en rikedom av exempel på vetenskapsteoretiska och vetenskapssociologiska gåtor, som på sätt och vis är lika spännande som de på Rökstenen uttryckta gåtorna. Men det är, som det brukar heta, en annan historia.

En helt annan typ av fråga än de hittills behandlade: Har allt detta någon relevans för nutidens människor? Den sortens defensiva frågor ställer sig antagligen forskare inom humanistiska ämnen oftare än andra, som inte är lika vana att få sin verksamhet ifrågasatt. Ingen kritiserar forskare inom biomedicin för att de håller på med detaljer som bara några få specialister begriper sig på. Enskilda broprojekt kanske väcker opposition (särskilt från dem som har sommarstuga intill det tänkta brofästet), men ingen menar att vi måste sluta bygga broar, och ingenjörskonsten som sådan väcker mest beundran. Astronomer kritiseras inte för att de lägger fram komplicerade teorier om rymden eller universums uppkomst. Men humanister skall alltid kunna motivera varför de gör det de gör och utförligt beskriva på vad sätt det kan vara av värde. Här har det talats om en människa som förlorat sin son, som grubblar över tillvarons outgrundlighet och försöker förstå vad som verkar vara ogenomträngliga mysterier och svårgripbara sammanhang. Och framför allt: som försöker finna en väg som leder vidare, bortom katastrofen. Är det något som angår oss?

Hur som helst förblir Varins inskrift en påminnelse om hur mycket som återstår att lära om hans samtid och dess villkor. Det mesta är fortfarande okänt. För att kunna förändra denna situation i gynnsam riktning, får man börja med att sätta sig in i vad han själv har meddelat med rekordmånga runtecken på en och samma ristning. Hans vittnesmål är tungt vägande, fyra och ett halvt ton. Rökstenen är ett meddelande till eftervärlden. Jag vill hävda att det är väl värt att försöka förstå. Och med dessa ord överlämnar jag mitt tolkningsförsök till allmänheten och det allra sista ordet till Karin Boye för att själv vila ögonen på Roj Fribergs »Nocturne» (BILD 50).

Bön till solen

Skoningslöse med ögon som aldrig har sett mörkret!
Frigörare som med hamrar bräcker isar!
Rädda mig!

Raka som smala streck suga blommornas stänglar i
höjden:
närmare dig vill kalkarna skälva.
Träden slungar sin kraft som pelare mot sin härlighet:
först där uppe
breder de ut sin ljustörstiga bladfamn, hängivna.

Människan drog du
från en jordfast sten med blindade blickar
till en vandrande vajande växt med himmelsvind om
pannan.
Din är stängel och stam. Din är min ryggrad.

Rädda den.
Inte mitt liv. Inte mitt skinn.
Över det yttre råder inga gudar.
Med släckta ögon och brutna lemmar
är den din, som levde rak
och hos den som dör rak
finns du, när mörker slukar mörker.
Mullret stiger. Natten sväller.
Livet skimrar så djupt dyrbart.
Rädda, rädda, seende gud,
vad du skänkte.

Karin Boye i diktsamlingen *För trädets skull* (1935)





BILD 50. *Roj Fribergs konstverk »Nocturne».*



Summary

Bo Ralph:

The Father, the Son, and the Cosmos. A new interpretation of the inscription of the Rök Stone.

1. The Rök Stone, its inscription, and its interpretation

The famous Swedish runestone called Rökstenen (in English usually the Rök Stone) contains the most extensive Viking Age runic inscription of its kind. It has been known to scholars for centuries, but it was only in 1878 that one of the leading Norwegian linguists of his time, Sophus Bugge, presented an almost complete interpretation giving reasonable sense. Over the years, he also suggested some different alternatives. It should be noted, however, that Bugge never arrived at a final, complete interpretation of the entire text. His views, developed and summarized in his posthumously published book from 1910, have ever since provided the foundation on which new, more or less deviant, constructions have been built.

Various paths leading to slightly new versions were tried for some fifty years, but in 1958, Elias Wessén, a Swedish specialist in the field, wrote an epoch-making book of very modest size, reexamining the whole issue. Although basing his own study on Bugge's foundations, he gave rise to a new situation. His intention seems to have been to get rid, once and for all, of Otto von Friesen's so-called »revenge theory» from 1920, instead basically suggesting that the father behind the monument wanted to evoke old memories, probably linked to his son and their family, one way or another, thus making the inscription a priceless selection of old Germanic epics. Incidentally, von Friesen's interpretation contains several rather fanciful suggestions, but its basic theme, implying that the text is mainly about revenge, has subsequently been adopted by many commentators.

Wessén explicitly stated that his contribution was primarily meant to add fuel to the debate about the important inscription, a debate which, in his view, had reached a standstill. However, the result was quite the opposite. Wessén's version was soon adopted by Sven B. F. Jansson in his outline of Swedish rune inscriptions, published in 1963. A few years later, it was translated into English, and Jansson's and Wessén's combined authority made a long-lasting imprint on the runological establishment. Wessén's ideas about the Rök Stone became canonized as »the official view» of the inscription. When the Swedish National Encyclopedia (*Nationalencyklopedin*) was published towards the end of the century, the article on the Rök inscription still reflected Wessén's interpretation, the volume including this part of the alphabet appearing in 1995. Only minor modifications had been introduced by the Swedish Central Board of National Antiquities (Riksantikvarieämbetet), who at that time, on their own (with all the foreseeable consequences), offered a booklet on the stone (Gustavson 1991; new ed. 2003).

Thus Wessén's 1958 investigation of the Rök Stone became a milestone. Such was the situation when, in 1977, the literary scholar Lars Lönnroth launched a new challenging idea in a fairly extensive study. In his view the inscription contained riddles, a fact which could, in a natural way, account for the enigmatic character of the text. Lönnroth proposed to distinguish a particular structure of the text, to the effect that every sequence of two questions asked is followed by an answer, i.e. a common solution to two preceding riddles. The schema »Question 1 + Question 2 + Answer (to Question 1–2 jointly)» is taken to be repeated throughout the whole inscription. In linguistic matters, Lars Lönnroth largely relies on Wessén, except for a few suggestions of his own, far from convincing.

In retrospect, however, it is striking how little impact Lönnroth's brilliant idea had on the debate at the time. By contrast, the Norwegian linguist Oddvar Grønvik even reached the general public, not only the professional readers, with his new interpretation, presented some years later (in 1983), his thesis being commented on in news broadcasts. Grønvik argued that the inscription reflects customs linked to funeral rites, basically religious in nature but, of course, in a Nordic pagan setting. The enthusiasm about Grønvik's ideas, however, was rather short-lived, soon to be followed by a general sense of despair. Runologists maintained that the text as such was in all likelihood conclusively interpreted, an attitude which seemed reasonable considering the fact that the text was by and large linguistically consistent, even if the meaning was strange. A deeper understanding could only be acquired

if more details about the cultural setting of the inscription became available, e.g. if new finds were made. Until the advent of such information, the only scholarly defensible attitude would be to accept the limitations of present knowledge. Such was the general sentiment, and linguists have largely followed that principle for the last few decades.

Specialists in other fields have felt somewhat less obliged to leave the Rök inscription alone. The same goes for the general public, who have kept up a lively interest in the matter, in more recent years exchanging their thoughts primarily over the internet. For the last fifteen years or so, the scholarly discussion has almost been taken over by literary experts, while linguists have typically kept a low profile.

Some twenty years ago the present writer embarked on a large-scale project, being commissioned by the Swedish Academy to bring about an extensive historical description of the Swedish language. In this connection, when dealing with the oldest period, the Rök inscription cannot be ignored, being the incomparably most comprehensive authentic text available from the relevant period (regardless of whether you stick to the generally accepted dating of the inscription or prefer to adjust it somewhat). These circumstances formed my own incentive to an intensified study of the Rök Stone. It would no doubt have been sufficient merely to account for the state of the art in a historical work of the kind envisaged, but it was part of my task to question old truths and bring the »new« language history into better harmony with current trends in linguistics. Since I had already noticed some serious flaws in the standard interpretation of the Rök inscription, I found it urgent to undertake a new scrutiny more or less from scratch.

It did not take long to convince me that the prevailing linguistic analysis was far from optimal, and my conviction gradually became even firmer. From about 2005 and onwards, I have presented my piecemeal observations on the Rök inscription at conferences, in seminars, and in articles of various kinds. If a completely new alternative interpretation is to be suggested, in radical opposition to the traditional one, the professional establishment will demand a conclusive interpretation to be presented, commented on, and motivated in detail; otherwise, your suggestions will not be taken into account. In other words, the new alternative has to be much more thoroughly motivated than the currently dominant established opinion, as I soon found out. The attitude hinted at here is all the more noteworthy, and astonishing perhaps, in view of the fact that the traditional contention is far from self-explanatory. One might be forgiven for thinking that new ideas with a potential for a

breakthrough would be more welcome. But such are clearly the conditions.

Observations like the one just made are interesting in themselves, but here I will focus exclusively on the analysis of the inscription. I have long refrained from writing this book, so as not to delay the language history project (which, regrettably, is still unfinished). However, the ideas put forward in my articles on the Rök inscription are now increasingly being alluded to by other scholars, cited at length and sometimes even integrated into their studies. A point has thus been reached when, as it were, I have to formulate and publish my own statements. With the publication of this work, I hope to fill this gap, providing direct access to my ideas, without the intermediate renditions of other people.

2. Parts 1–2 (Chapters 1–4 and 5–9, respectively)

A summary of a work like this – two volumes comprising more than 900 pages in all – cannot aim at reflecting more than the basic results achieved. It is likely that international experts orientated towards the problems of the Rök Stone are also familiar with the Scandinavian languages, so for the detailed analysis and discussion of the inscription I refer to the Swedish main text. Here only a general overview will be given.

The complete work comprises four parts. In Part 1 (»Utgångsläge» ‘point of departure’), the state of the art is described in four chapters. The introductory Chapter 1 gives a general background. Chapter 2 summarizes the physical characteristics of the stone and its runic inscription. The current view of the inscription is presented in a rather detailed discussion, line by line and word by word, also including comments on certain weak points (the overall way of reasoning is scrutinized), all in Chapter 3. The general view entails the assumption that a father called Varinn has had a runestone erected in memory of his son Vāmōðr, who has died under unknown circumstances. The rest of the inscription is taken to evoke various memories, which either have to do with Vāmōðr, one way or another, enhancing his reputation, or imply an appeal to his kinsmen and other young men in his circle to take action. Finally, Chapter 4 is devoted to a highly selective overview of earlier ideas about the inscription.

In Part 2 (»Kritisk granskning» ‘critical examination’), we return to the text itself, as mediated by the inscription. Five chapters, 5–9, each deal with a natural portion of the runic text. Starting with the front side of the stone in Chapter 5, the examination is first focused on all the vertical lines on that side. In Chapter 6, the famous stanza in *form-*

yrðislag is the subject, to be found in the two horizontal bottom lines followed by the vertical line on the narrow side to the right of the front side.

From there the text continues on the rear of the stone. The text there is first addressed in Chapter 7. The back side contains both vertical and horizontal lines; the reading order is less obvious than on the front side. The critical examination strictly follows the official interpretation, so the order of presentation, the outline of the critical text, is so far given. On the back side, all the vertical lines make up a broad band in the middle section between a number of horizontal top lines and a single bottom line. The leftmost vertical line is somewhat longer than the rest and is usually considered to be the continuation of the bottom line, for reasons explained below.

Chapter 7 deals with all the vertical lines but the leftmost just mentioned. So far, the text is written with so-called short-twig runes, a version of the normal Viking Age 16-type runic alphabet (the so-called »futhark«). The runes can readily be transliterated and found to have their customary sound value, and, in principle, the orthography is in accordance with the usual rules governing the majority of all runic inscriptions (no double identical runes signifying length, neutralization of a number of phonological distinctions, etc.). A particular complication is the absence of segmentation of the text into different words.

The vertical orientation of these lines contrasts with the rest of the inscription on the back. The bottom line is turned upside down and continues with the connecting leftmost vertical line (which is quite parallel to the others but somewhat longer), constituting a consecutive passage bent in a right angle approximately in the middle. This section, filled with a more or less unique form of runic signs (often identified with those of the common Germanic 24-type futhark, although slightly deviating on several points), is treated in Chapter 8, where the three horizontal lines with runic text almost at the top of the back are also discussed. These three lines can be shown to contain a text which is partially coded in a well-known cipher system. Chapter 9, finally, deals with the remaining narrow side, covered by another vertical line (with bigger signs than usual), towards the end split into two lines separated by a stroke hewn into the stone. The beginning of the inscription on the narrow side is coded in a cipher different from the earlier ones, being followed by yet another cipher. In addition, some peculiar configurations, otherwise unknown but similar to windmill sails, cover the upper section of the back and the very top side of the stone, i.e. the flat,

somewhat slanted, surface at the top of the stone. In all, there are six configurations of this sort.

The main purpose of Part 2 is to demonstrate, from a strictly linguistic point of view, how many – and, in some cases, how serious – weaknesses the traditional interpretation suffers from. Indeed, any comprehensive interpretation of the inscription runs the risk of building a major flaw into its own supporting structure, provided the »official« word-by-word interpretation is adhered to. This is exactly the case with most of the latest interpretations presented, whether basically aiming at fitting the Rök inscription into a more explanatory social context or, more specifically, understanding its literary, religious, social, etc., undertone. In my view, this is not acceptable, yet at the same time understandable, as long as linguists fail to supply an established text which is more accurate as a basis for further study. It is my hope that the present interpretation may serve as a contribution to that end.

3. Part 3 (Chapters 10–15)

A text like that just hinted at is exactly what Part 3 (»Nytolkning« ‘new interpretation’) is intended to bring about. It contains six chapters (10–15), which link reasonably well to the corresponding chapters in Part 2. In Chapter 10, the commemorative formula at the beginning of the inscription is found to be interpreted in a correct way, word by word, as the traditional view would have it. However, the idea is rejected that the phrase **aft faikiān sunu** (runic Sw. *aft fæigian sunu* ‘after (= in memory of) his son’ plainly means ‘after his deceased son’, *fæigian* (acc.sg. masc. after the preposition *aft*) being associated with the Old Norse adjective *feigr*, which by implication carries the meaning ‘dead’, but which should rather be literally understood as ‘bound to die’. Usually, the choice of *fæigian* rather than e.g. *daudan* ‘dead’ is taken to be favoured by alliteration (*faðir aft fæigian sunu*), i.e. for reasons of style. In my view, the choice is of more fundamental significance, the message being that the son has died without having done anything to deserve it, not simply that he is dead (albeit expressed in a stylish manner). This distinctive shade of meaning is argued to be alluded to several times in the following inscription, in some cases allowing for a reasonably straightforward understanding of otherwise highly enigmatic text passages.

Chapter 10 also presents (and comments on) some hypotheses functioning as guidelines for the rest of the investigation. They can be summarized as follows:

- Hypothesis (1): The Rök inscription deals entirely with the meta-physical world.
- Hypothesis (2): The inscription is about the organization of the world and cosmic matters in general, including the role of man in this context (brought to the fore by Vāmōðr's untimely death).
- Hypothesis (3): Man's communication with the presumed transcendental forces of the universe is enabled by sublime knowledge.
- Hypothesis (4): The son's death has upset the balance of the world, the father Varinn's world in particular; it has to be restored.
- Hypothesis (5): Varinn's way of showing his power to achieve this is reinforced by his enigmatic formulations – and, somewhat paradoxically, the enigma itself provides the solution to the problem.

Of vital importance here is the presupposition that the choice of words resulting in *faeigian* in the opening lines of the inscription is conscious, deliberate, well justified, and with far-reaching implications, well beyond a striving for mere stylistic effect.

It is regarded as a key to the rest of the puzzle that Vāmōðr's death is considered abnormal – the son has died before his father and probably for no good reason at all (such as death in battle) – and, in a world with heroic ideals, this has to be explained to protect his (and perhaps his family's) reputation. To this end, the immediately following two passages (contained in the rest of the vertical lines on the front surface of the stone and treated in Chapter 11), remind us of the fact that even nature and the behaviour of the celestial bodies are governed by natural laws. First, the perpetual interplay between sun and moon is represented as a struggle about light and physical form. Second, the daily course of the sun is compared to a voyage over the heavenly ocean; at sunset the sun has to give in, although never burdened with guilt – quite the opposite. In the second part of the passage, a new segmentation is suggested, allowing for an interpretation differing from earlier suggestions.

The implication so far is that Varinn's son is compared to the warming and life-giving sun, both of them being under the sway of the natural order and therefore blameless when resigning themselves to their inevitable fates. This is followed by the famous passage, generally read

as a stanza in the Old Norse metre known as *fornyrðislag*. It is found in the two horizontal bottom lines on the front, continued and completed on the right-hand narrow side. The stanza is discussed in Chapter 12.

In the context sketched above, it is taken to be natural for the stanza to deal with the sun itself. By tradition, it has been maintained that the Ostro-Gothic king Theodoric the Great (454/455–526), sitting on his horse, his shield on his shoulder, is depicted here. Further, vikings from the Rök region in Östergötland, Sweden, could have come across a statue of the king in the Carolingian capital of Aachen, and under the influence of this encounter they could have composed the stanza (or they could have been reminded of some already existing stanza about Theodoric) once they got back home. After all, it is a historical fact that Scandinavian vikings occupied the city around 880 (though most likely Danish vikings). So the argument goes. But it has been tempting also to consider the possibility that the inhabitants of the Swedish province of Östergötland had some actual connection with the famous Ostro-Gothic king, one of the most powerful Germanic leaders ever. Gothicism has a long and strong legacy in Sweden, although officially denied in modern times.

If, instead, it is the sun itself with its shining shield that is to be found mounted in this passage, quite another degree of significance can be attributed to the stanza, as noted. With ample references to Old Norse and Old English poetry, my book argues that allusions to a horse in contexts like these are usually metaphors for a ship. Then the Goths commonly taken to be present in the preceding passage can simply be understood as ‘horses’ (even today, Icel. *goti* means ‘horse’ as well as ‘Goth’), and the horses mentioned more accurately seem to signify ‘ships’ (sailing with the sun on board over the heavenly sea), by means of a kenning containing the word for ‘horse’. The stanza only elaborates on the issue raised in the previous section, such an interpretation presupposing a segmentation initially different from the traditional one. However, this is certainly not a weak point in the argumentation, rather the opposite. The reading **raip iau rikk in þurmuþi** (runic Sw. *ræið iau rinkr hinn Þörmōði*, ON *reið jó, rekkr hinn Þórmóði* ‘I rode on a horse [= sailed a ship], with the spirit of Þórr’ [i.e. ‘I, the one with the spirit of Þórr, sailed on a ship’]) removes some disturbing problems of various kinds (phonological and syntactic, above all), connected with the traditional view. Indeed, the question marks left with the earlier view are much more cumbersome than has usually been admitted, giving rise to evasive answers and ill-founded speculations rather than acceptable solutions.

Now, turning to the back of the stone, the text continues with another sequence of horizontal lines, dealt with in Chapter 13. Here we have to cope with some initial problems which the traditional view has obviously failed to address. The meaning may sound reasonable enough in English translation (by Joseph Harris; see p. 121): ‘This I pronounce as twelfth: Where does the steed of Gunn see food on the battle-field, which twenty kings are lying on?’ This wording can be interpreted in the sense that a precise meaning of some sort is distinguishable, even though a slight feeling of confusion may linger on. Unfortunately, however, to get there (i.e. to gain at least an impression of appreciation) we have to pass a number of obstacles, which have all too easily been downplayed or outrightly explained away. Commentators have simply referred to Wessén, declaring that they do not question his assessments – as, indeed, they should have. On a number of points, his considerations leave many questions unanswered, as he himself seems to be aware of, while his followers have turned a blind eye on the fact that big problems are at hand. It may be possible to examine Wessén’s preferred solutions one by one, but the weaknesses in his line of argument are so numerous and so serious that it is highly unlikely that he has found the right way among all the rune staves.

The translation just given may seem straightforward enough, once we realize that »steed of Gunn» means ‘wolf’. The path leading to this goal is more troublesome. The kenning **histr kunar** (runic Sw. *hæstr Gunnar* ‘[the Valkyrie] Gunnr’s horse’) is possible, as is the interpretation of **si** as *sē*, a present subjunctive form of the verb ‘to be’ in the 3rd p.sg.; even the word order *hæstr sē Gunnar* could be bolstered by parallels in the skaldic poetry. But minor objections could be raised (such as the fact that a Valkyrie Gunnr is only documented from the Old Norse literature, not in the eastern parts of Scandinavia). The claim that the sequence **ituituākiān** entails the meaning ‘food on the battlefield’ (**itu** [**u**]ituāki ān, runic Sw. *ætu wættwangi ān*) is, however, all the more challenging. The reconstructed form *ætu* is far from convincing; *wættwangi* for ‘battle-field’ is non-existent, the meaning usually being ‘scene of a crime’, not ‘battlefield’ (cf. *vettvangr* in Old Norse); the conjecture *ān* as an older form for the later preposition *ā* ‘on’, here putatively triggered by postpositional usage, is pure guesswork, having no parallel whatsoever. Further, the continuing sequence **kunukar tuair tikir sua||þ ā likia** adds more fuel to the (syntactic) problems, and is poorly explained by Wessén and his followers.

In my view, the celestial scope is retained in this passage as well as in the following ones. The same horse (*histr*) as earlier (i.e. a sailing ship,

not a wolf on a battlefield) is now in focus. The passage is about the ship with the dying sun (possibly also with the dead son) on board, sailing in heaven, but now its environment is emphasized. The question beginning with *hwar* is about where the ship is situated and what twenty kings were lying there. So **histr si kunar** does not tell us that a wolf may see (regardless of what), but **histr sikunar** (*hæstr sīgunnar* ‘the horse of the sinking wave’) is announced with a completely well-formed kenning. Supposing that, to a considerable extent, the text conveys riddles, the twenty kings can be taken to be winds, the natural driving force of ships. It is important to note that it has long been understood that the inscription on the Rök Stone contains riddles, but the logical consequences of this have not been fully realized. Above all, commentators have stubbornly kept talking about the text as consisting of allusions to legends and old stories and what not. A riddle, however, has to be solved on the assumption that the answer is aimed at a parallel to what is literally said, but the answer can refer to anything but that which is explicitly mentioned: a riddle about a horse may indicate anything but a real horse.

This fundamental fact about the true nature of riddles has been overlooked. Instead, the interpreters have followed the wording of the text too closely. The first impression one might get is that the scattered snapshots which seemingly constitute the picture given by the Rök inscription make sense if they are understood as allusions to various stories rather than as stories in their own right. But it is obvious that most existing texts are woven around a subject; in my view, a main thread has to be sought in the Rök text as well. The celestial perspective conveys such a theme, present throughout the story to be detected behind the riddles.

Another recurrent theme is the maritime setting. It is argued here that ships appear every now and then, usually in the disguise of horses. The most frequently used kennings for ‘ship’ in Old Norse poetry are actually constructed with a word meaning ‘horse’ as their main constituent. The ships of the Rök inscription are sailing over the sea above us; heaven is often placed on a par with the ocean in many metaphorical contexts, not least in the religious world of ideas, apart from the fact that heaven and the sea are regularly equated in Old Norse poetry. Likewise, in metaphysical contexts, it is near at hand to rank the process of dying in the same category as a passage over wide oceans. The Rök inscription announces, right at the start, that somebody has died. This is the main reason for the stone to be erected. The deceased is compared to the sun with respect to their similar fates. The sun is claimed to travel by ship

during its course. Given this situation, the agency of winds is completely logical. In the second passage, where twenty kings are mentioned, the ship is called **siulunti** (dat.sg.masc.; cf. ON *sió-lundr* ‘sea-tree’, a *kenning* for ‘ship’ with many close parallels in the skaldic poetry). Traditionally, it has been taken for granted that the Danish island of Sealand (Da. *Sjælland*) is referred to, an assumption meeting with a number of formal (and historical) problems. This has as usually been acknowledged, but their significance has just as often been disregarded or even renounced, on very shaky grounds.

The four times five kings here taken to symbolize winds make eminent sense. Every set of five kings defines a circle of (genetic) brothers and, according to the text, the fathers of these circles are likewise brothers. This mode of expression is genuinely characteristic of riddling. Consequently, it is futile to speculate about real fathers and brothers, in biological or other terms (such as guilds or alliances of warriors). Instead, I believe that a number of winds may be associated with a particular point on the compass, the four fathers representing the four cardinal points. Good parallels can be found in various mythologies (such as the Old Testament). The three sections dealing with the twenty kings and their four fathers end in an enumeration of all the names of the figures involved along with a specification of their respective relations. Astonishingly, each group of five brothers share the same name within the group, so the twenty kings carry only four different names altogether, a fact suggestive of extraterrestrial circumstances. The four fathers each have unique names.

All the names in this passage are such as can be linked to different capacities of their bearers, more or less closely related to the respective cardinal points. The general frame of interpretation also provides an opportunity to read a partly damaged rune in this context with more confidence than earlier. However, the last vertical line with short-twig runes on the back of the stone is left unconsidered, since too much is lost to allow for a reasonably reliable reading. Of course, it is frustrating to leave a passage unresolved, but all attempts so far at interpreting this line have merely ended in unfounded speculations, despite much intelligent reasoning.

From here it is an open question where the text continues. There is a line along the bottom of the back (as already mentioned), but it is incised with runes of a different kind, running from right to left with the runes upside down. The same type of signs are found in a vertical line running from the end of the former line almost to the top of the stone. This line is a natural continuation of the preceding one. Since it is

rendered in a script otherwise unknown (but showing similarities to the older 24-type futhark), it can be argued that these two lines are part of a section written with cipher. The traditional interpretation continues with these two lines when the vertical lines with short-twig runes are finished.

However, it can also be argued that there are three more lines utilizing short-twig runes, although partly in a new manner. These three lines are found towards the top of the back, just below the windmill-wing configurations along the top edge. The three lines thus function as a limit to the right for the majority of the vertical lines already discussed. It is a general contention that a kind of cipher is used, implying that each rune in the inscription should be read as its predecessor in the established Viking-Age futhark, i.e. the complete inventory of runes enumerated in a fixed order. In addition, the sixteen runes included in the futhark are divided into three subsets, in Old Norse so-called *ættir* (pl.; sg. *átt*). When used in cipher, the *ættir* are furthermore rearranged, usually to the effect that the first *átt* is moved to the end. The cryptic text in the three lines mentioned is treated in Chapter 14.

Once the runic text has been properly deciphered, these lines can be given a reading, although still puzzling. It helps somewhat to bear in mind that we are dealing with riddles all the time. On the traditional view, these lines are about somebody who has had a son (or, more generally, a descendant) born to him. That interpretation gives rise to a number of questions; more importantly, it rests on a number of questionable prerequisites, in particular some grammatical constructions that are hard to defend. These shortcomings are extensively discussed in the main text. Instead, I believe that the embedded question in the sentence is about who was drowned by a repeatedly born son (or descendant), indeed a bewildering question at first sight. But the wording makes sense if, once more, it is the ever-rising sun who is this son (of a divine father, e.g. Þórr), drowning the darkness (as a symbol of the dark forces of the universe – incidentally, a very frequently recurring theme in the Old Indic Ṛgveda, to be commented on in due course).

It has also been maintained that a sequence **uiliu is þat** has the meaning ‘Vilin it is’, implying that a new-born child is predicted to carry out – when the time is ripe – the revenge for the deceased son commemorated on the stone. Far-reaching ideas about this putative person (Vilin) have been advanced. With an alternative understanding, a reading *villi ni's þat* is available, claimed to mean ‘that is no cipher’. Expressed twice with only a short sentence in between, this statement makes good sense in view of the fact that the immediately preceding

word is not coded in cipher in precisely these two instances (and there are no other examples of this usage in this section).

According to the traditional view, the rest of the passage contains another allusion to the newly born son, evoking his claimed ability to crush a man with his fist. Once again, the revenge motif provides the frame of the traditional explanation. The problem, however, is that such a reading demands a good deal of imagination and a cavalier attitude towards linguistic rules. Therefore, an alternative segmentation is preferred, resulting in the reading **knu ā knat iatun** (runic Sw. *Gn̄ ā gnat, iatun!* ‘yell against the noise, giant!’). This is certainly an interpretation which, again, can be found puzzling, but it can make good sense in its context. The evil giant’s screaming will be swallowed up by a louder noise, and his lamentation will be ignored with the same ruthlessness as that of the rising sun sweeping away the darkness of the night. The fact that a meaning can be extorted from this sequence is all the more remarkable, since the basic aim seems to be to convey the 16-type futhark in the correct order of signs. All but the last four runes can be found in this section, concealed in the text by means of an intricate system, a riddle in itself.

The third line of this passage is turned upside down. Only two-thirds of it are taken to account for the end of the text just discussed. The last portion is filled with yet another cipher, generally understood as some kind of »letter« cipher interpreted to contain the signs, or rather their values, **n i t**. What this is supposed to mean remains an unsolved puzzle. Some scholars (e.g. Widmark [1992] 1993:33) have rather recently suggested that **nit** should be read as *hnit* ‘fight’ on the pattern of **uaim** in the horizontal lines discussed above, both cases to be seen as due to a reduction of *h-* before consonants in word-initial position. In my view, a much more plausible explanation of **uaim** for expected **huaim** is offered by the functioning of the cipher itself (which presupposes the reading of the preceding rune rather than the one given, in the case of **h** leaving nothing to exchange for it, once the order between the *ættir* has been rearranged in accordance with the demands of the cipher). If, however, the cipher is understood in a slightly different way (described in the main text), the result of the decoding is the end of the futhark, i.e. the remaining four runic signs. The aim of this portion of the text is thus to account for the complete inventory of the current runic signs. We know that the alphabet as such had a special significance in many early cultures, including the immense power of expressing everything.

In the last chapter of PART 3, Chapter 15, the remaining sections of the inscription are treated. First, the two lines with a different sign system

are discussed. As far as the meaning of these lines is concerned, a number of questions are left unanswered, since the very segmentation of the string of runes is problematic. In fact, this passage presents some of the most difficult challenges of the inscription. This problem, however, is not related to my alternative suggestion alone, the traditional view obviously defending a hopeless case. Anyhow, it is a fair guess that the text has to do with the sun, one way or another. Here it is suggested that the general meaning is that the sun, i.e. the son of the celestial god, is sacrificed by his father for the sake of a »wife«, namely the earth. The sun is made a necessary victim – to sustain the cosmic order to the benefit of the earth and its inhabitants.

Whether physical proximity should lead us to the windmill-wing configuration at the top of the stone's back, or obvious semantic agreement should be considered more important, so that the remaining narrow side comes next, is hard to tell. Here, quite pragmatically, the latter option is decided on. The last narrow side exhibits still other types of cipher, but they have been decoded for a long time. The task is simplified by the fact that the phrase **sakumukmini**, repeated several times in the inscription, is at the head of the sequence. The rest is a complicated way of expressing the signs for **þ u r**, usually conceived as (a form of) the name of the mightiest god, Þórr (but occasionally commentators identify the imperative form of a verb meaning 'dare', implying that somebody is urged to be brave, e.g. as a precondition when craving revenge).

The two final sets of cross-like configurations, six altogether in addition to a few scattered runes inserted between the configurations, are unique only with respect to the form of representation. They are basically the same kind of cipher that has been taken into account several times already: the runes aimed at are represented by a combination of numbers specifying, respectively, the *átt* in question and the position within the *átt*, the intersection yielding a specific rune (sometimes modified according to the systematically dislocating cipher used). The traditional view relies on a reading of the top side before the top portion of the back side, resulting in an intriguing story about a certain Sibbi, who is referred to as the watcher of a sanctuary and who, at the age of ninety, engendered (a tacitly assumed son). The result of the act is here given within parentheses, there being no explicit object in the inscription, incidentally one of the weaknesses of the interpretation. The verb in question, *ala* 'engender', normally requires a direct object.

Whatever the meaning of this passage, it constitutes one of the most serious problems of the whole inscription. Wessén's solution simply cannot be right. Some alternative interpretations presented more recently

are not wholly convincing either. They share the view, however, that **sibi** does not conceal a proper name, but has to do with the well-known root *sib-* (for ‘family’; cf. ON *sif*, Engl. *sibling*); to be precise, ON *sefi* ‘member of one’s family’ is the preferred choice in some of the latest interpretations. My own suggestion is along the same lines, experimenting with a kind of final spell, implying that a family who is careful with sacred duties can never be destroyed by the powers of evil. Such an interpretation would link the end to the beginning of the inscription. A son has abnormally died before his father, a state of affairs with disastrous consequences for humanity, if generalized. Having energetically emphasized that the son was completely guiltless, the rune carver elaborates on the parallel fate of the sun throughout the inscription. The final spell is well suited to wrap up the whole message, which in a way has the form of a rondo (in the musical sense).

4. Part 4 (Chapters 16–22)

Parts 1–3 make up the first volume of this publication. In the second volume, the concluding part 4 follows. It consists of seven chapters which, from various points of view, present arguments in favour of my interpretation or, in one way or another, draws conclusions from it.

A key feature of this part is the gradual unfolding of how the new interpretation is well in keeping with betterknown, comparable phenomena in other cultures. The comparative method strictly underlying the linguistic analysis in Chapter 3 of PART 1 and PART 2 *in toto* can be said to be given a generalized scope in PART 4. A prominent role is played by the Old Indic Vedic literature in this regard. In Chapter 16, crucial examples from the Rök inscription are linked to similar instances in, above all, Ṛgveda. Apart from similarities in wording, close parallels are indicated between the Rök inscription and Ṛgveda as far as the struggle between the sun and the moon goes. Moreover, the sun’s course across the sky, the importance of the winds, the interplay between the sun, the heavenly God, and the earth, etc., are also included in the comparison. If Þórr is the god dominating everything in the Rök inscription, he resembles the unsurpassed Indra in Vedic mythology. Section 16.2 widens the scope still more, presenting a survey of other parallels in a number of other cultures.

The man behind the work is sought in Chapter 17, not as an individual but as a typical figure. To understand the originator of the Rök Stone, a common Indo-European approach to the problem is adopted. The role of poetry and poets in a number of Indo-European cultures is outlined, poetry and poets being taken in a wide sense focusing on

various functions in ancient societies, all of them involving mental inspiration and mental power, whether religious or more generally intellectual and artistic. Poets in their capacity as experts on the collective memory of a society and as the specialists particularly entrusted with handing over memories from one generation to the next are emphasized. In this connection, the importance of exceptional mental states is stressed, and the function of shamans in ancient societies is paid special attention (not to establish Varinn as an Old Swedish shaman, but to cast light on certain techniques of arousing inspiration). Underlying the whole discussion is the striking similarity between Old Norse skaldic poetry and the diction of the Rök inscription. In particular, the enigmatic nature of the text – poetry firmly based on kennings in the Old Norse tradition, as is the *prosimetrum* of the Rök Stone (Harris 2006b) – is emphasized.

Chapter 18 deals with the language of the inscription. Under this heading, some difficult questions of interpretation, on the one hand, and, on the other, a survey of linguistic phenomena characteristic of the text are gathered. One of the passages in the text which offer the strongest resistance is the phrase **sakumukmini**, reiterated whenever a new major section of the text begins. The phrase is slightly varied: **sakum ukmini þat** immediately after the commemoration formula on the front side and on the horizontal bottom line on the back; **þat sakum ānart** in the next vertical section after **sakum ukmini þat** on the front side, continuing after the stanza in fornyrðislag with **þat sakum tualfta** and **þat sakum þritaunta** in the vertical section on the back. Finally, just **sakum ukmini** is repeated in the cipher part, first in the horizontal line close to the top of the back, then at the beginning of the last narrow side. The distribution of the variants is likely to be significant, although it is not obvious in what way.

Here the segmentation **sakum ukmini** is used without explicit motivation, because that is what my analysis leads to. Commentators have earlier tried some different ways of segmenting (**saku mukmini**, **sakum ukmini**, **sakum mukmini**), with different readings of the last element, **mini**, in particular, suggesting various combinations with the morphemes *ung-* ‘young’, *mog-* ‘people’, or *mōg-* ‘son’ and *minni* ‘memory’ or *-mænni* ‘(group of) men’, ‘people’. Among those supporting a «revenge theory», *ungmænni* has been favoured. Wessén preferred *mogminni* ‘folk memory’, being more compatible with his »repertoire theory«. Elaborating on this idea, Lönnroth added a special structure involving questions followed by an answer, originally proposed by Bugge. Harris was inspired by Lönnroth in developing his «questions/

hint theory», implying that most of the text is addressed to a son (*mōgminni*).

The initial part of the formula, **sakum**, has always been assumed to be a form of the verb for ‘to say’. To be sure, a similar form, *sagōmk*, occurs frequently in the Eddic poetry. There are, however, some serious problems connected with associating **sakum** with an Old Swedish (preliterate) form corresponding to OSw. *sægiom*. But it is quite natural for riddles to start with the verb for ‘to see’. The actual runic form **sakum** is wholly compatible with OSw. *sagum* ‘vi saw’. This, consequently, is how I read **sakum**. Then *minni* has to be something visible, hardly a memory in the normal sense of the word. If, however, **ukmini** is read *ogminni* or *uggminni*, the first element, *og-*, *ugg-*, is a word meaning ‘terror’, ON *ógr*, *uggr*. The compound *ogminni* is argued to mean ‘terrifying vision’ or the like, the vision aimed at clarified in the following embedded subordinate clause, usually an indirect question beginning with interrogative markers like *hwār*, *hwæim*, *hwariar*/*hwarir*, (sg.nom.masc., sg.dat.masc., pl.nom.fem., pl.nom.masc. form, respectively), *hwar* ‘where’; the very last reference to an *ogminni/uggminni* has the name of the god Thor as its referent, the sense being that this god (ON *Þórr*) evokes a feeling of terror and epiphany.

After the structure of the text and the formula mentioned have been accounted for, the rest of Chapter 18 is devoted to a consideration of the language stage represented by the Rök Stone inscription. It is generally acknowledged that a rather archaic form of Swedish is in evidence here, as exemplified by inflexional forms with preserved (unstressed) *i* and *u* in endings (**sunu**, **sitir**, **karur**). Of course, arguments like this are pertinent to the dating of the stone, but unfortunately inscriptions like the one on the Rök Stone make up the only objective evidence available for establishing a plausible course of development. An independent absolute dating is consequently out of reach, the Rök Stone itself having been one of the most frequently adduced indications that the loss of unstressed high vowels takes place in the 9th century, on the assumption that a fairly absolute dating of the stone (the beginning of the 9th century) can be deduced from the text of the inscription. One of the conclusions to be drawn from the linguistic analysis is that the dating of the Rök Stone is more of an open question than has usually been taken for granted.

In Chapter 19, comparisons between the Rök Stone inscription and the Veda texts are made once more, now more systematically in relation to the underlying hypotheses formulated. A complete rendering of the new translation of the Rök text is followed, passage by passage, by

comments on the translation in the light of quotations from the Veda texts, which are quite similar to the corresponding sections of the Rök text. After that, we return to the Old English riddles, which originally had an instigating effect on the analysis. More specifically, the first riddle of the Rök Stone, covering the space immediately after the introductory commemoration of the deceased son, is found to have a direct parallel in riddle 27 in the Exeter Book (Craig Williamson's ed., 1977). The wording of the Rök inscription is strikingly similar to the Old English riddle, and, interestingly, this riddle is regarded as solved, the general purport being that the sun and the moon keep each other in balance, while constantly struggling for supremacy. In the rest of the chapter, Old English poetry is argued to be relevant for the understanding of the Rök Stone on a broader basis. The interpretation of this passage of the inscription, in accordance with the Exeter Riddles, is the foundation of the cosmic view communicated by the whole inscription.

The interpretation is evaluated in chapter 20. Since the assumed disruptive character of the text, underlying e.g. Wessén's version of it, has been disputed here, it is of vital importance to establish a progression and a logic in the text which makes sense. It is argued that the different parts of the text are linked by more or less easily discernible intratextual references. They may adhere to the level of expression, e.g. when the morpheme *hræið-*, otherwise rather infrequent, occurs in three different places. A still more obvious connecting link is, of course, the formula **sakumukmini** in its various versions, argued to provide support for the structural organization (cf., e.g., Melnikova 2010). On the level of meaning, ships are (in my view) alluded to in a number of places in the text, even though no ship is ever explicitly mentioned. The notion of 'ship' is always conveyed by way of a kenning, usually built around a basic word literally meaning 'horse'. The oft-repeated reference to a horse, in turn, constitutes a link of its own. It is on the borderline between expressional and semantic reference, since the same morpheme for 'horse' is sometimes repeated (most obviously in the simple noun *goti*, but also in two putative instances of a kenning combining the morpheme *hræið-* with another element), while, in other cases, synonyms (with the same meaning but different morphemes) are made use of (e.g. *hræið-goti*, *goti*, *hæstr*). In a more general sense, the recurrent maritime environment (indeed related to the ships) and the allusions to the guiltless death of the son provide other relevant links.

Chapter 20 is concluded by a section where the five basic hypotheses are evaluated and tried out. This survey necessitates a return to many of the issues earlier touched upon. Consequently, the section may also

serve as a kind of general summary. The following Chapter 21 can be said to have a similar character, in so far as here we return to some problems which had to be left unresolved earlier on. More specifically, the central role played by the Goths in most other interpretations is re-examined. In my view, the Goths are nowhere to be found on the Rök Stone, to many other commentators clearly an outrageous, almost blasphemous stand. However, I am convinced that the suggestions about Theodoric the Great and his Goths figuring in the Rök inscription is a case of (latter-day) Gothicism, which should be done away with once and for all. Of course, for those who *a priori* want to recognize elements of narrative and legend in the text, the possibility of pinning some of them on Theodoric the Great will have proved an irresistible temptation.

The rest of the chapter is devoted to the problem of dating the inscription in more absolute terms. This task has attracted only scant attention lately, the common practice among commentators giving the impression that the conventional view has been repeated without much reflection. The general idea at present is that the stone is a product of the early 9th century. There has been a tendency to gradually push its origin further into the century. The oldest serious estimates indicated the end of the 8th century (or even earlier). Wessén represented a more moderate view, setting the scene in this matter as in so many others. More recently, one or two specialists have admitted that there is virtually nothing decisive to point to, so the real date may lie anywhere along the timeline from the 8th up to the 10th century.

If a typological comparison between a number of runic stones considered old (with respect to the genre in general) is undertaken, I would claim that the best parallels are to be found in Denmark. The important runic stones from Jelling in Denmark, which can be dated with satisfactory probability, enable us to establish a chronology for runic inscriptions in Denmark with slightly better confidence than can be achieved in Sweden. The problematic situation in Sweden could be argued to be an effect of the wealth of inscriptions, together with a number of complicating parameters arising from this. For instance, the custom of erecting stones (almost ten times more in Sweden than in Denmark) has spread over the area, apparently during a long period, and the purpose of it is likely to have been modified in the process. In addition, Swedish runestones can hardly ever be associated with historically well-known (hence datable) events, as can some of the Danish ones, mainly because Denmark was within the scope of continental chronicles much earlier than Sweden.

Provided that the comparison with Danish runestones is justified, the inscriptions primarily to be taken into account belong, almost without exception, to the 10th century. Considering the fact that, throughout the centuries, a plethora of cultural phenomena have been transmitted from Denmark to Sweden, in ancient times only rarely in the opposite direction, the Rök Stone is unlikely to be older than the relevant Danish stones. Since they have tended to be assigned to the first half of the 10th century, that period should also be worth considering in connection with the Rök Stone. After all, the early 10th century is just as logical an assumption (or even more so) when it comes to runic stones, considering the issue of continuity. Slightly later, there is the period of the more uniform Viking Age inscriptions, most of them formulated according to a common basic template, to some extent anticipated by the Rök Stone (as far as the commemorative part is concerned).

Chapter 21 brings up some problems with a more genuinely linguistic orientation. First of all, the linguistic arguments for distinguishing Theodoric in the text are re-examined. As is well known, the identification of Theodoric underlies the traditional dating of the inscription. Once he is eliminated, the dating is all in the air. Again, attention is called to Old English poetry, since a similar tendency can be noticed in more recent estimates of the age of these works. Indeed, a much later dating of *Beowulf* than the traditional one has been gaining ever-increasing support (though the debate is still intense). Well-established arguments have proved less convincing than earlier believed, and new indications of a later dating have emerged. To be sure, this is not compelling evidence, certainly not with respect to the Rök Stone, but well worth noticing as a tendency of a similar nature as the reassessment of the dating of the Rök Stone. The Romantic inclination towards early origins, as old as possible, has been broken.

Last in this chapter, some reflections on magic are presented. It is obvious that a phenomenon that we may call magic plays an important role in the Rök inscription, increasingly so towards the end. This has repeatedly been commented on earlier in my text, but here the main ideas are summarized. One of the many tendencies in the development of the debate on the Rök Stone implies an increasing focus on the social framing of the inscription. The indications of the use of magic, which appear unquestionable, belong in the social sphere.

The final Chapter 22 is presented under the heading »Conclusions». Passages accounting for bits and pieces of the investigation have been interspersed in the text along the road; now the time has come to provide a more definitive summary of the inquiry and its main findings – some

readers might even think this is long overdue. Chapter 22 is divided into two parts. In section 22.1, the final version of the text is presented along with a translation into modern Swedish. It can be found in pp. 843–848 in the main text. Here, a corresponding text in English is provided towards the end of the summary, without pretension to reflect the stylistic profile of the text, discernible but hard to define.

PART 2 ends in an enumeration of various points in the text raising specific problems, of a linguistic nature, connected with the traditional view, in its different versions. In section 22.2, the new interpretation is confronted with these problematic text chunks of varying length. They add up to almost thirty concrete, specific questions, most of them actually more serious than usually admitted. Even if only a few of them are valid, they alone give rise to serious objections; jointly they completely undermine the traditional view. It is next to impossible to believe that none of the objections should be valid. Likewise, as a corollary, all further elaborations crucially based on this view, even to a minor extent, are necessarily dubious. It is argued that, by contrast, the new interpretation presents a solution superior to the prevalent one (and its followers), point by point. In the very last section (22.2.2) of the monograph, a contrastive comparison is made between the traditional and the new interpretation with respect to some special issues: (1) the character of the content of the inscription; (2) the form of presentation; (3) the existence of acting figures; (4) the purpose of the inscription; (5) elements of magic; (6) the language and the dating of the Rök Stone; (7) the literary nature of the text.

A brief summary of the assessments of these points concludes the presentation here, before we round up by giving the complete new interpretation (p. 907–913).

- (1) Whereas, one way or another, the dominant view derives from an interpretation based on local narrative traditions prevalent around the year 800 (or in the early 9th century) in central Sweden, the present interpretation adopts another approach to the problem, in so far as a cosmic perspective is preferred throughout.
- (2) The overall structure of the inscription is usually taken to be tripartite: the commemorative part (with enlarged runes), a part with normal short-twig runes, and a part with cipher runes. Less objective descriptions of the last two parts are »narrative» and »magical», »sacral», or »mythical», respectively. Those looking for riddles in the »narrative» part may also, in principle, reckon with

the structure of a *greppa minni*, i.e. two riddles in a row followed by a joint answer, the same pattern being repeated several times.

As a starting-point for my reinterpretation, it is emphasized that a riddle does not typically allude to the phenomenon it is aimed at. Rather, a parallel, alternative world is outlined, with significant details giving clues to the solution. Indeed, I accept the idea of the Rök Stone as consisting of riddles to a considerable extent, and the very fact that the text is made up of (real) riddles explains many obscure formulations. In the same vein, *kennings*, well-known as a poetic device used in Old Germanic poetry, not least in Old Norse skaldic poetry, are also to be found as integral parts of the riddles. Whether, in particular, the basic structure of a *greppa minni* is to be found in this section of the inscription is left an open question, but at least the formula **sakumukmini**, varied in different ways, seems to be used to create structure.

- (3) Since, traditionally, the inscription has been understood to outline or allude to legends and stories, once well known, it is only natural that names of actual figures have been assumed to be explicitly given in the text. And, sure enough, a number of historical, legendary, and mythological characters have been assigned important roles in most interpretations. Above all, Theodoric the Great has been closely connected with the Rök Stone, however surprising such a relation would seem to be from an objective point of view. It becomes more understandable in view of the fact that a vast majority of commentators have read the sequence **þiaurikk**, occurring in the first line of the stanza, as a rendering of the North Germanic version of the name. When a string **kut-** (occurring twice) has been read as *goth-*, Theodoric's own people have, in effect, reinforced the belief in the presence of the Gothic king, creating a persistent centre of gravity in the text, around which everything else is supposed to circle. Many of the other putative names have been explained along the same lines.

My proposed interpretation, by contrast, does not reckon with any other human beings mentioned in the text but the protagonists Varinn and Vāmōðr. All other names, presumably, can be attributed to mythical creatures, anthropomorphic or other. A number of the most long-lived characters in the text – among them Sibbe, the celebrated respecter of shrines – have been completely banished from this interpretation.

- (4) Usually, it has been taken for granted that, some way or other, the purpose of the inscription is the commemoration of Vāmōðr. Wessén's basic idea is that Varinn wanted to show (or even boast of) his familiarity with traditional stories, myths, and legends. Others have seen the allusions to traditional material as somehow commemorating the achievements of the son, to honour his memory. Still other commentators have claimed that the purpose of these stories is to instigate revenge or to establish a relationship between the deceased and/or his family and various mythological figures (whether Þórr, Theodoric in his legendary version, or just anybody else).

The Viking Age conception of the world has cosmic balance as an ideal, as is the case in most ancient cultures. Whenever balance or normality is disturbed, chaos is imminent. Varinn's everyday life has been upset by his son's death, and he mobilizes his special powers, above all sublime wisdom, to regain control. In my view, this is exactly what the Rök inscription is all about.

- (5) Many commentators have referred to magic, in particular numerical magic, as an important part of the Rök Stone text. It is probably fair to say that magic has from time to time been put to an improper and exaggerated use in the context of the Rök Stone. Wessén is rather hesitant on this point; he represents a much more rationalistic view.

Magic is a concept not easily dealt with. Indeed, attempting a clearcut definition of it raises difficulties of its own, and older anthropologists have not been very clear on this point. With a rationalistic approach to magic as performative action, as a means of affecting the course of events by ritual conduct, it may well be justified to reckon with magic as a factor when interpreting the Rök inscription. If Viking Age Sweden was more of an animistic society than in later periods, as may well have been the case, there was no sharp dividing line between magic and religion, and religious behaviour in a broad sense was a much more integral part of everyday life. More specifically, it may well have been natural to charge a written text with special energy, all the more so if the purpose was to control the extraterrestrial powers to restore cosmic balance.

- (6) The language of the inscription gives an archaic impression, and so the erection of the Rök Stone has been argued to have taken place

at a relatively early date. Based on the text itself, it is the opinion of many commentators that the inscription dates back to the very beginning of the 9th century. If, however, the grounds for that dating are rejected (so that, for instance, Theodoric the Great is removed from the scene), little remains in support of the older view. Typological considerations indicate a later date rather than an early one, perhaps implying that the inscription belongs to the 10th century. Such an idea could mean that the Rök Stone is not quite as isolated among runestones as has been assumed. At least, it is brought closer in time to the later common practice of erecting runestones. The situation is comparable to that of Old English poetry, which nowadays also tends to be dated later than it used to be, without exception. A certain weakness for finding the oldest instance of this or that can be seen as a remnant of Romanticism in research dealing with ancient times, whose representatives consequently tend towards older datings than otherwise motivated.

- (7) The literary nature of the text has often been characterized as epic. This is well in keeping with Wessén's «repertoire theory», and with the idea that stories, legends, and myths are alluded to. On these grounds, it has been customary to identify different types of text and literary genres behind the Rök inscription. Thus, the (spurious) role assigned to Theodoric would reflect heroic poetry devoted to his deeds. Riddles have also been mentioned, even if the attitude towards them has been somewhat undecided or ambiguous. Above all, the riddle in a strict sense has been mixed up with allusions more generally. Some commentators have made more specific assumptions about poetry connected with funeral ceremonies and elegies, etc.

The fitting of the text into a literary system has not been a primary concern in the present investigation. It may be suspected that a modern reader of the runic text tends to find literary qualities that may not have been intended (or that they find the text lacking in such qualities, although actually meant to be there). Such matters are difficult to judge as long as our knowledge of pre-Christian Nordic society is as limited as at present. It should be stressed, again, that my main concern has been the linguistic scrutiny of the text, linguistics rather than literary analysis being my field of expertise. Moreover, I have deemed it important to point to obvious weaknesses in the traditional view of the inscription. In particular, I have tried to draw systematic conclusions from the fact that the text

is enigmatic – deliberately so, since it is to a large extent composed of riddles (real riddles, in a technical sense). In addition to the mere reading and interpretation of the text, the riddles themselves have to be solved and provided with answers.

It is emphasized that riddles are part of a certain type of literature, which could be called literature of wisdom and learning. Such literature is held in high esteem in most cultures around the world. Against that background, the loss of Theodoric the Great might be just bearable.

Finally, the complete text as established, read, and interpreted in this study is given below:

Dedication

Transliteration:	Aa1	aftuamuþstāntarunarþar ·
	Aa2	nuarinfapifapirafthfaikiānsunu
Segmentation:	Aa1	aft uamuþ stānta runar þar ·
	Aa2	[i]n uarin fapi fapir aft faikiān sunu
Normalization:		<i>Aft Vāmōð standa rūnar þār. Æn Varinn fāði, faðir, aft fæigian sunu.</i>
Translation:		‘In memory of Vamoðr stand these runes. But Varinn wrote them, a father in memory of his death- doomed son.’

First riddle:

Transliteration:	Ab1	sakumukminiþathuariarualraubaruarintuar
	Ab2	þarsuapthualfsinumuarinumnartualraubu
	Ab3	baþarsāmānāumisumānum ·
Segmentation:	Ab1	sakum ukmini þat huariar ualraubar uarin tuar
	Ab2	þar suap thualf sinum uarin [n]umnar [a]t ualraubu
	Ab3	baþar sāmān ā umisum [m]ānum ·
Normalization:		<i>Sāgum ugghminni þat, hwæriar valraubar varin twār þār suāþ twālf sinnum varin numnar at valraubu bāðar saman ā ymisum mannum.</i>
Translation:		‘We saw that awe-inspiring memory which was the two war spoils which were taken twelve times in the taking of booty both together, from different men.’

Second riddle

Transliteration:	Ab3 · þatsakumāna Ab4 rthuarfurniualtumānurþifiaru Ac1 mirhraiþkutumauktu Ac2 mirānubsakar
Segmentation:	Ab3 · þat sakum āna Ab4 rt huar fur niu altum ā [i]n urþi fiaru Ac1 mir hraiþkutum auk tu Ac2 mir ān ubsakar
Normalization:	<i>Þat sǫgum annart, hwār fōr nū aldum ā æn urði fiaru meðr hræiðgotum auk dō mærr ān ofsakar.</i>
Translation:	‘That we saw as the second, which did travel on the four waves (= the sea) but scraped against the beach with his nest-horses (= ships) and (yet) died famous without guilt.’

The stanza

Transliteration:	Ad1 raiþiaurikrhinþurmupistilir Ad2 flutnastrāntuhraiþmararsitir nukarurā B kutasinumskialtiubfatlaþrskatimarika
Segmentation:	Ad1 raiþ iau rikr hin þurmþi stilir Ad2 flutna strāntu hraiþmarar sitir nu karur ā B kuta sinum skialti ub fatlaþr skati marika
Normalization:	<i>Ræið iau [or: ið], rinkr [or: rekk] hinn þōrmðði, stillir flotna, strandu hræiðmarar. Sitir nu garur ā gota sīnum, skialdi umb fatlaðr, skati mæringa.</i>
Translation:	‘Rode on a (= his?) horse (= sailed on a ship) (did) the man (= warrior) with a Þórr-like mind (or: furious like Þórr), ruler of sea-warriors, on the seashore of the nest-sea (or: the nest- mare; or: the nest-shore of the sea) (= on the ship). Now he sits outfitted on his steed (= his ship), with his shield buckled on, the fore- most of the famous.’

The third riddle (the stanza uncounted)

Transliteration:	Ce1 þatsakumtualftahuarhistrsiku Ce2 narituituākiānkunukartuairtikirsua Ce3 þālikia ·
------------------	---

Segmentation:	Ce1 þat sakum tualfta huar histr siku Ce2 nar i tu ituāki ā [i]n kunukar tuair tikir sua Ce3 þ ā likia ·
Normalization:	<i>Þat sǫgum twālftha, hwar hæstr sǫgunnar ā dō ættvangi ā [æ]n kunungar twæir tigr swā-ð ā liggia.</i>
Translation:	‘That we saw as twelfth, where the horse of the sinking wave (= the ship) always died on the field of the points of the compass (= heaven) and (where) twenty kings are lying on (it; i.e. the field of the points of the compass).’

The fourth riddle

Transliteration:	Ce3 · þatsakumþritauntahuarixt Ce4 uairtikirkunukarsatintsiuluntifa Ce5 kurauinturatfiakurumnabnumburn Ce6 [i]r fiakurumbruþrum ·
Segmentation:	Ce3 · þat sakum þritaunta huarir t Ce4 uair tikir kunukar satin [a]t siulunti fia Ce5 kura uintura [a]t fiakurum nabnum burn Ce6 [i]r fiakurum bruþrum ·
Normalization:	<i>Þat sǫgum þrettaunda, hwarir twæir tigr kunungar satin at siölundi fiagura vinddura at fiagurum nabnum, burnir fiagurum brøðrum.</i>
Translation:	‘That we saw as thirteenth, which twenty kings (who) sat by (a) sea-tree (= a ship) of the four wind-doors (= cardinal points, i.e. a celestial ship) under four names, born to (= sons of) four brothers.’

The brothers and their fathers

Transliteration:	Ce6 · ualkar fimra+þulfsu Ce7 nirhraipulfar fimrukulfsunirhāislar fimharuþ Cf1 ssunirkunmuntar fimairnarsunir ·
Segmentation:	Ce6 · ualkar fim ra+þulfs [s]u Ce7 nir hraipulfar fim rukulfs [s]unir hāislar fim haruþ Cf1 s sunir kunmuntar fim airnar sunir ·
Normalization:	<i>Valkar fimm, Rāðulfs sýnir, Hræiðulfar fimm, Røgulfs sýnir, Hā[ʒ]īslar fimm, Hārýð-[i]s sýnir, Kynmundar fimm, Æirnar sýnir.</i>

Translation: 'Five Valki's (= with the name of Valki), sons of Raðulfr, five Hræiðulfr's (= with the name of Hræiðulfr), sons of Rogulfr (or: Ruggulfr), five Ha(g)isl's (= with the name of Ha[g]isl), sons of Haryðir, five Kynmund's (= with the name of Gunnmundr/Kynmundr), sons of Æirn.'

Damaged line (only partly readable)

Transliteration: Cf2 **nukm---** **m---** **alu---** **kiainhuar -þ ... þ ...**
 Cg **ftir fra**

Segmentation: Cf2 **[i]n ukm---** **m---** **alu---** **ki ainhuar -þ ... þ ...**
 Cg **ftir fra**

Normalization: *Æn ugghminni ... æinhwar ... (?)*
 ?

Translation: 'But (or: And) an awe-inspiring memory ... someone (?)'

Two lines at right angles to each other (with particular runes)

Transliteration: Cd1 **sagwmogmenipadhoarigold**
 Cd2 **gaoarigoldindgoānarhosli**

Adjusted: Cd1 **sakumukminipathuarikult**
 Cd2 **kauarikulintkuānarhusli**

Segmentation: Cd1 **sagwm [m]ogmeni pad hoar igol [a]d**
 Cd2 **ga oar i goldin [a]d goānar hosli**

Adjusted: Cd1 **sakum [m]ukmini pat huar i kul [el. ikul] [a]t**
 Cd2 **ka uar i kultin [a]t kuānar husli**

Normalization: *Sāgum ugghminni pat, hwar æ gul [or: ī-gul] at*
gā war æ guldinn at kwānar hūsli.

Translation: 'We saw that awe-inspiring memory which eternally (or: strongly) yellow (or: yellowish; or: golden) at sight (or: to [his] shame) was always given as sacrifice for a wife.'

Also added to the text(?):

f u þ ā r k g w h n i j p ĩ r s t b m e l ŋ d o

Two horizontal lines on the upper part of the back side and one upside down

First line (cipher): Cb1 **airfbfrbhnfnbantfānhnu**

Deciphered: Cb1 *sakumukminiuaimsiburiniþ*
 Unciphered: Cb2 [i]Rtrākiuilinisþat ·
 Segmentation: Cb1 *sakum [m]ukmini uaim siburin [n]iþ*
 Cb2 [i]R trāki uili ni [i]s þat ·
 Normalization: *Sāgum ugghminni, [h]wæim sīburinn*
nið[i]R drænki. Villi nī [i]s þat.
 Translation: ‘We saw an awe-inspiring memory, whom an
 eternally new-born
 sibling may drown. This is not a delusion (= a cipher).’

Second line (cipher): Cb2 · rhfþrhis||
 Deciphered: Cb2 · *knuāknat*
 Unciphered
 (upside down): Cb3 *iatunuilinisþat ·*
 Segmentation: Cb2 · *knu ā knat*||
 Cb3 *iatun uili ni [i]s þat ·*
 Normalization: *Gn̄ ā gnat,*
iatun! Villi nī [i]s þat.

Translation: ‘Cry out to the noise,
 giant! This is not a delusion (= a cipher).’

Concealed in Cb2: **f u þ ā r k h n i a s t**
 Concealed in Cc: **b m l R**

The windmill-sail cipher at the very top of the back side and on the top surface

Cipher Ca1–3: 3/2 1/4 2/2 2/3 3/5 3/2 **þ R**
 Cipher E1–3: 2/4 2/3 **b i** 3/2 2/3 **a** 3/2 2/4 **r i**
 Decoded cipher Ca1–3: **u l n i r u þ R**
 Decoded cipher E1–3: **s i b i u i a u a r i**
 Segmentation of Ca1–3: **ul ni ruþR**
 Segmentation of E1–E3: **sibi uia uari**
 Normalization: *Öl nī rýðR*
sibi vīavari.

Translation: ‘The witch (= Hel?) does not redden with blood
 a family who (= the members of which) observe
 the holy obligations laid upon them (or: who guard
 their house)!’

The last narrow side

Cipher:	D	2/4, 3/6, 3/2, 1/3, 3/2, 3/6, 1/3, 2/3, 2/2, 2/3 3/3, 3/2, 3/5
Decoded cipher:	D	[s] a k u m u k m i n i þ u r
Segmentation:	D	[s]akum ukmini þur
Normalization:	D	[S]āgum uggminni: Þōr!
Translation :	D	‘We saw an awe-inspiring memory: Þórr!’

In conclusion, the complete translation reads like this:

In memory of Vamoðr stand these runes. But Varinn wrote them, a father in memory of his death-doomed son.

We saw that awe-inspiring memory which were the two war-spoils, which were taken twelve times in the taking of booty, both together, from different men. That we saw as the second, which did travel on the four waves (= the sea) but scraped against the beach with his nest-horses (= ships) and (yet) died famous without guilt.

Rode on a (= his?) horse (= sailed on a ship) (did) the man (= warrior) with a Þórr-like mind (or: furious like Þórr), ruler of sea-warriors, on the seashore of the nest-sea (or: the nest-mare; or: the nest-shore of the sea) (= on the ship). Now he sits outfitted on his steed (= his ship), with his shield buckled on, the foremost of the famous.

That we saw as twelfth, where the horse of the sinking wave (= the ship) always died on the field of the the points of the compass (= heaven) and (where) twenty kings are lying on (it; i.e. the field of the points of the compass). That we saw as thirteenth, which twenty kings (who) sat by (a) sea-tree (= a ship) of the four wind-doors (= cardinal points, i.e. a celestial ship) under four names, born to (= sons of) four brothers. Five Valki’s (= with the name of Valki), sons of Raðulfr, five Hræiðulfr’s (= with the name of Hræiðulfr), sons of Rogulfr (or: Ruggulfr), five Ha(g)isl’s (= with the name of Ha[g]isl), sons of Haryðir, five Kynmund’s (with the name of Gunnmundr/Kynmundr, sons of Æirn. But (or: And) an awe-inspiring memory ... someone ...?

We saw that awe-inspiring memory which eternally (or: strongly) yellow (or: yellowish; or: golden) at sight (or: to his shame) was always given as sacrifice for a wife.’

[Interspersed in the text(?):]

f u þ ā r k g w h n i j p ĩ r s t b m e l ŋ d o

We saw an awe-inspiring memory, whom an eternally new-born sibling may drown. This is not a delusion (= a cipher). Cry out to the noise, giant! This is not a delusion (= a cipher).

[Concealed in Cb2–Cc:]

f u þ ā r k h n i a s t b m l r

The witch (= Hel?) does not redden with blood a family who (= the members of which) observe the holy obligations laid upon them (or: who guard their house)!

We saw an awe-inspiring memory: Þórr!



Bibliografi

- Aarne, Antti 1918–1920. *Vergleichende Rätselforschungen*. I–III. (FF Communications. 26–28.) Helsinki: Suomalaisen Tiedeakatemian Kustantama.
- Aðalbjarnarson, Bjarni (útg.) 2002. *Heimskringla*. I. Reykjavík: Hið Íslenska fornritafélagið.
- Adam av Bremen. *Historien om Hamburgstiftet och dess biskopar* (sv. övers.) 1984. Stockholm: Proprius förlag.
- Adams, Jonathan & Katherine Holman (eds.) 2004. *Scandinavia and Europe 800–1350. Contact, Conflict, and Coexistence*. (Medieval Texts and Cultures of Northern Europe. 4.) Turnhout: Brepols.
- Agrell, Sigurd 1927. *Runornas talmystik och dess antika förebild*. (Skrifter utgivna av Vetenskaps-Societeten i Lund. 6.) Lund: C.W.K. Gleerup.
- Agrell, Sigurd 1931. *Senantik mysteriereligion och nordisk runmagi. En inledning i den nutida runologiens grundproblem*. Stockholm: Albert Bonniers förlag.
- Agrell, Sigurd 1933. *Rökstenens chiffergåtor och andra runologiska problem*. (Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundets i Lund årsberättelse 1929–1930, III.) Lund: C.W.K. Gleerups förlag.
- Agrell, Sigurd 1934. *Lapptrummor och runmagi. Tvenne kapitel ur trolldomsväsendets historia*. Lund: C.W.K. Gleerups förlag.
- Albrektson, Bertil 1996. Vad står det i texten? Albrektson & Åsberg 1996:41–50.
- Albrektson, Bertil & Christer Åsberg 1996. *Det nya Gamla testamentet. Från forntida hebreiska till nutida svenska*. Örebro: Bokförlaget Libris.
- Aldestam, Gunnar 2000. *Ölands guldålder. Romersk järnålder och folkvandringstid med en liten öländsk historiebok. En studieguide*. Borgholm: Bildningsförlaget & Kalmar: Kalmar läns museum.
- Allén, Sture 2006. *Handlingar rörande Svenska Akademiens högtidsdag den 20 december 2005*. Tal av Akademiens direktör herr Allén. SAH 36/2006:7–13.

- Allén, Sture 2007. Rävsaalstenen. Milles & Vogel 2007:15–24.
- Almgren, Oscar 1927. *Hällristningar och kultbruk. Bidrag till belysning av de nordiska bronsåldersristningarnas innebörd.* (Kungl. Vitterhets-, historie- och antikvitetsakademiens handlingar. 35.) Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Anderson, Earl R. 2000. The Semantic Puzzle of ‘Red Gold’. *English Studies* 81:1–13.
- Anderson, Earl R. 2003. *Folk-Taxonomies in Early English.* Madison: Teaneck, Fairleigh Dickinson University Press & London: Associated University Presses.
- Anderson, Earl R. 2016. *Bleikr, Gulr, and the Categorization of Color in Old Norse. The Journal of English and Germanic Philology* 115:239–252.
- Anderson, Stephen R. 1972. Icelandic u-Umlaut and Breaking in a Generative Grammar. I: Firchow et al. 1972:13–30.
- Andersson, Erik 2002. Tolkningen av inskriften på Rökstenen. *Gothóni* 2002:153–171.
- Andersson, Thorsten 1963. Sockennamnet *Hedheskirkia* ‘Heda’ och *Röskirkia* ‘Rök’. *Namn och bygd. Tidskrift för nordisk ortnamnsforskning* 51:95–119.
- Andersson, Thorsten 1965. Sibberyd i Rök. *Ortnamssällskapets i Uppsala årsskrift* 1965:3–8.
- Andersson, Thorsten 1992. Utjorden Sibberyd i Rök. *Namn och bygd. Tidskrift för nordisk ortnamnsforskning* 80:153–154.
- Andersson, Thorsten 1996. Göter, goter, gutar. *Namn och bygd. Tidskrift för nordisk ortnamnsforskning* 84:5–21.
- Andersson, Thorsten 1999. *Häjla*, Rökstenens by. Elmevik et al. 1999:1–9.
- Andersson, Thorsten 2001. *Häjla* — ett tillägg. *Namn och bygd. Tidskrift för nordisk ortnamnsforskning* 89:151–152.
- Andrén, Anders, Kristina Jennbert & Catharina Raudvere (eds.) 2006. *Old Norse religion in long-term perspectives: Origins, changes and interactions. An international conference in Lund, Sweden, June 3–7, 2004.* (Vägar till Midgård 8.) Lund: Nordic Academic Press.
- Antonsen, Elmer H. 1975. *A Concise Grammar of the Older Runic Inscriptions.* Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Árnason, Mördur (ritstjóri) 2007. *Íslensk orðabók.* Fjórða útg. Reykjavík: Edda.
- Árnason, J. & Ó. Davíðsson 1887. *Íslenzkar gátur, skemtánir, vikivakar og þulur.* I. *Gátur.* Kaupmannahöfn: Hið íslenska bókmentafélag.

- Arnórsdóttir, Agnes S. 2014. Legal Culture and Historical Memory in Medieval and Early Modern Iceland. *Hermann et al.* 2014:211–230.
- Arntz, Helmuth 1935. Das Ogam. *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 59:321–413.
- Arwill-Nordbladh, Elisabeth 2007. Memory and Material Culture — the Rune-stone at Rök. *Fransson et al.* 2007:56–60.
- Assmann, Jan [1992] 2013. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. 7. Aufl. München: C.H. Beck.
- Assmann, Jan & John Czaplicka 1995. Collective Memory and Cultural Identity. *New German Critique* 65:125–133.
- Atterbom, Per Daniel Amadeus 1824. *Lycksalighetens ö. Sagospel i fem äfventyr*. Förra Afdelningen. Uppsala: Palmblad & c.
- Austin, J.L. 1955. *How to Do Things with Words*. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955. Oxford: At the Clarendon Press 1962.
- Axelsson, Bertil 1945. *Unpoetische Wörter. Ein Beitrag zur Kenntniss der lateinischen Dichtersprache*. Lund: Gleerup.
- van Baaren, Th.P., L.P. van den Bosch, L. Leertouwer, F. Leemhuis & H. Buning (eds.) 1981. *Iconography of Religions*. (Institute of Religious Iconography. State University Groningen.) Section XI: Ancient America. Fasc. 4. Leiden: E.J. Brill.
- Balikci, Asen 1970. *The Netsilik Eskimo*. Garden City, N.Y.: Natural History P.
- Ballantine, Betty & Ian Ballantine (eds.) 2001. *The Native Americans. An Illustrated History*. North Dighton, MA: World Publications Group, Inc.
- Bandle, Oskar (main ed.) 2002. *The Nordic Languages. An International Handbook of the History of the North Germanic Languages*. 1. (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft. 22.1.) Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- Barnes, Michael P. 2006. Standardised *fuparks*: A useful tool or a delusion? *Stoklund et al.* 2006:11–29.
- Barnes, Michael P. 2007. Rök-stenen — noen runologiske og språklige overveielser. *Maal og minne* 2007:120–132.
- Barnes, Michael P. 2010. The change from the older to the younger futhark: reform or evolution? *Jóhannesson et al.* 2010:3–10.
- Belier, Wouter 1991. *Decayed Gods. Origin and Development of Georges Dumézil's 'Idéologie Tripartite'*. (Studies in Greek and Roman Religion. 7.) Leiden, New York, Copenhagen & Cologne: Brill.

- Benediktsson, Hreinn (ed.) 1972. *The First Grammatical Treatise*. (University of Iceland Publications in Linguistics 1.) Reykjavík: Institute of Nordic Linguistics.
- Benediktsson, Jakob (útg.) 1968. *Íslendingabók. Landnámabók*. (Íslensk fornrit. 1.) Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Benediktsson, Jakob (útg.) 1969. *Afmælisrit Jóns Helgasonar, 30. júní 1969*. Reykjavík: Heimskringla.
- Bennett, John W. & Melvin M. Tumin 1948. *Social Life, Structure and Function: An Introductory General Sociology*. University of Michigan: Alfred A. Knopf. [Flera senare uppl., senast 2012.]
- Benveniste, Émile 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Minuit.
- Berlin, Brent & Paul Kay 1969. *Basic Color Terms. Their Universality and Evolution*. Berkeley: University of California Press.
- Bessinger, Jess B. & Robert P. Creed (eds.) 1965. *Franciplegius: Medieval and Linguistic Studies in Honor of Francis Peabody Magoun Jr.* New York: New York University Press.
- Bexell, Oloph 2003. *Sveriges kyrkohistoria. 7. Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid*. Stockholm: Verbum Förlag AB.
- Bianchi, Marco 2010. *Runor som resurs. Vikingatida skriftkultur i Uppland och Södermanland*. (Runrön. Runologiska bidrag. 20.) Uppsala: Institutionen för nordiska språk.
- Bibel 2000 = *Bibeln. Gamla testamentet, Tillägg till Gamla testamentet, Nya testamentet*. (Statens offentliga utredningar 2000:100.) Bibelkommissionens utg. Stockholm: Bibelkommissionen & Svenska Bibelsällskapet.
- Bill, Jan [1997] 2001. Ships and Seamanship. P. Sawyer [1997] 2001: 182–201.
- Binchy, Daniel A. 1940. *Críth Gablach*. Dublin: Institute for Advanced Studies.
- Binchy, Daniel A. 1978. *Corpus Iuris Hibernici*. 1–7. Dublin: Institute for Advanced Study.
- Blanchet, Adrien 1905. *Traité des monnaies gauloises*. 1–2. Paris: Ernest Leroux.
- Blanchet, A. & A. Dieudonné 1912. *Manuel de numismatique française*. I. Paris: Éditions Auguste Picard.
- Bleiber, Waltraud 1988. *Das Frankenreich der Merowinger*. Wien, Köln & Graz: Böhlau.
- Blöndal, S. 1920–1924. *Íslandsk-dansk ordbog*. Reykjavík: Þórarinn B. Þorláksson & København og Kristiania: Aschehoug & Co. (W. Nygaard).

- Blöndal Magnússon, Ásgeir 1989. *Íslensk orðsifjabók*. [Reykjavík:] Orðabók Háskólans.
- Borden, Arthur R., Jr. 1982. *A Comprehensive Old-English Dictionary*. Lanham, New York & London: University Press of America.
- Brandt, Troels 2007. Rökstenen — gåder og svar. Nordgren 2007:18–35.
- Brate, Erik 1910. Zur Deutung der Röker Inschrift. Bugge 1910:265–302.
- Brate, Erik 1911–1918. *Östergötlands runinskrifter granskade och tolkade av Erik Brate* (Sveriges runinskrifter. 2.) Stockholm: Kungl. boktryckeriet P.A. Norstedts & söner.
- Brate, Erik 1915. Rök-stenen och Teoderik-statyn i Aachen. *Eranos* 15:71–98.
- Braune/Mitzka = Braune, Wilhelm 1967. *Althochdeutsche Grammatik*. 12. Aufl. bearb. von Walther Mitzka. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Braunmüller, Kurt 2004. Romersk indflydelse på de ældre nordiske runeindskrifter? Elmevik 2004:63–78.
- Breatnach, Liam 1981. The »Cauldron of Poesy». *Ériu* 32:45–94.
- Breatnach, Liam 1987. *Uraicecht na Ríar. The Poetic Grades in Early Irish Law*. Dublin: Institute for Advanced Studies.
- Broda, Johanna 2001. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Fondo de Cultura Económica USA.
- Brown, W. Norman 1940. The Basis for the Hindu Act of Truth. *Review of Religion* 5:36–45.
- Bruce-Mitford, Rupert 1979. *The Sutton Hoo Ship-Burial: A Handbook*. London: British Museum.
- Brunius, Teddy [1988] 1989. Rytteren på Rökstenen. Ålder och innebörd. *Samlaren* 1988:[7–]17.
- Buchholz, Peter 1968. *Schamanistische Züge in der altisländischen Überlieferung*. Diss. Münster.
- Buchholz, Peter 1971. Shamanism—the Testimony of Old Icelandic Literary Tradition. *Medieval Scandinavia* 4:7–20.
- Bueno, Christina 2016. *The Pursuit of Ruins. Archaeology, History, and the Making of Modern Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Bugge, Sophus (udg.) 1867. *Norrøn fornkvæði. Islands samling af folkelige oldtidsdigte om Nordens guder og heroer almindelig kaldet Sæmundar Edda hins fróða*. Christiania: P. T. Mallings forlagsboghandel.

- Bugge, Sophus 1878. Tolkning af runeindskriften på Rökstenen i Östergötland. Et bidrag til kundskab om svensk sprog, skrift og skaldekunst i oldtiden. *Antiqvarisk tidskrift för Sverige* 5:1–148.
- Bugge, Sophus [1888] 1893. Om Runeindskrifterne paa Rök-Stenen i Östergötland og paa Fonnaas-Spænden fra Rendalen i Norge. (*Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar*. 31:3. N.F. 11:3.) Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Bugge, Sophus 1910. *Der Runenstein von Rök in Östergötland, Schweden*. Nach dem Tode des Verfassers hrsg. von Der K. Akademie der schönen Wissenschaften, Geschichte und Altertumskunde durch Magnus Olsen unter Mitwirkung und mit Beiträgen von Axel Olrik und Erik Brate. Stockholm: Ivar Hæggströms boktryckeri A.B.
- Burland, Cottie 1965. *North American Indian Mythology*. London: Paul Hamlyn Limited.
- Burlingame, E.W. 1917. The Act of Truth (Saccakirya-): A Hindu Spell and its Employment as a Psychic Motif in Hindu Fiction. *JRAS* 1917:429–467.
- Bæksted, Anders 1952. *Målruner og troldruner. Runemagiske studier*. København: Gyldendal.
- Caillois, Roger 1979. *Man, Play, and Games*. (Transl. by Meyer Barash [of *Les jeux et les hommes*, 1958].) New York: Schocken Books.
- Campanile, Enrico 1977. *Ricerche di cultura poetica indoeuropea*. Pisa: Giardini.
- Campanile, Enrico 1987. Indogermanische Dichtersprache. Meid 1987: 21–28.
- Carey, Kathleen 1994. The Grammaticalization of the Perfect in Old English. An Account Based on Pragmatics and Metaphor. I: Pagliuca 1994:103–117.
- Castagné, J. 1930. Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirghizes et autres peuples turcs orientaux. *Revue des études islamiques* 4:53–151.
- Chadwick, Nora K. 1952. *Poetry and Prophecy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chadwick, Nora K. & Victor Zhirmunsky 1969. *Oral Epics of Central Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chapman, Malcolm 1992. *The Celts. The Construction of a Myth*. New York: St. Martin's Press & London: Palgrave Macmillan.
- Chase, C. (ed.) 1981. *The Dating of Beowulf*. (Toronto Old English Series. 6.) Toronto: University of Toronto Press.
- Christensen, Arne Emil, Anne Stine Ingstad & Bjørn Myhre 1992. *Osebergdronningens grav. Vår arkeologiske nasjonalskatt i nytt lys*. Oslo: Schibsted.

- Clunies Ross, Margaret ([1994] 1996). *Hedniska ekon. Myt och samhälle i fornnordisk litteratur*. [Göteborg:] Bokförlaget Anthropos AB. (Sv. övers. [av: *Prolonged Echos. Old Norse Myths in Medieval Northern Society*. 1. Odense: Odense University Press].)
- Clunies Ross, Margaret (2014). Authentication of Poetic Memory in Old Norse Skaldic Verse. Hermann et al. 2014:59–74.
- Cnattingius, Bengt 1930. Var har Rökstenen ursprungligen stått? *Fornvännen* 25:116–119.
- Cole, P. & J. Morgan 1975 (eds.). *Syntax and Semantics*. 3. New York & London: Academic Press.
- Collinder, Björn 1949. *The Lapps*. New York: Princeton University Press for the American Scandinavian Foundation.
- Collinder, Björn 1954. *Beowulf*. (Sv. övers.) Stockholm: Bokförlaget Natur och Kultur.
- Collinder, Björn 1958. *Snorres Edda*. (Sv. övers.) Oskarshamn (tr.): Forum.
- Collinder, Björn 1972. *Den poetiska Eddan*. (Sv. övers.) 3 uppl. [Stockholm:] Forumbiblioteket.
- Collins, Roger [1991] 1999. *Early Medieval Europe 300–1000*. 2nd ed. Houndmills, Basingstoke, Hampshire & London: Macmillan Press Ltd.
- Collis, John 2003. *The Celts. Origins, Myths, Inventions*. Stroud: Tempus Publishing.
- Crumlin-Pedersen, Ole (ed.) 1991. *Aspects of Maritime Scandinavia AD 200–1200. Proceedings of the Nordic Seminar on Maritime Aspects of Archeology, Roskilde 13th–15th March, 1989*. The National Museum of Denmark: The Viking Ship Museum in Roskilde.
- Crumlin-Pedersen, Ole 1996. *Viking-Age Ships and Shipbuilding in Hedeby/Haithabu and Schleswig*. (Ships and Boats of the North 2.) The National Museum of Denmark: The Viking Ship Museum in Roskilde.
- Crumlin-Pedersen, Ole 2002. *The Skuldelev Ships. I. Topography, Archaeology, History, Conservation and Display*. The National Museum of Denmark: The Viking Ship Museum in Roskilde.
- Crumlin-Pedersen, Ole & Birgitte Munch Thye (eds.) 1995. *The Ship as Symbol in Prehistoric and Medieval Scandinavia. Papers from an International Research Seminar at the Danish National Museum, Copenhagen 5th–7th May 1994*. (Publications from the National Museum. Studies in Archaeology & History. 1.) Copenhagen: National Museum of Denmark.

- Curtis, Edward S. 1907–1930. *The North American Indian. The Complete Portfolios*. 1–20. Massachusetts: The University Press of Cambridge. [Ny utg. 2015 publ. av Taschen, Bibliotheca Universalis.]
- Czaplicka, Marie H. 1914. *Aboriginal Siberia*. Oxford: Oxford University Press.
- Dahl, Östen 2001. The origin of the Scandinavian languages. Dahl & Koptjevskaja-Tamm 2001:215–235.
- Dahl, Östen & Maria Koptjevskaja-Tamm (eds.) 2001. *The Circum-Baltic. Typology and contact 1, Past and present*. Amstgerdam & Philadelphia: John Benjamins.
- Dahlstedt, Karl-Hampus (ed.) 1975. *The Nordic Languages and General Linguistics*. II. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Dalin, A.F. 1850–1853. *Ordbok öfver svenska språket*. 1–2. Stockholm: Joh. Beckman.
- Derolez, R. 1954. *Runica Manuscripta*. The English Tradition. (Werken uitgegeven door de Faculteit van de Wijsbegeerte en Letteren, 118^e Aflevering.) Bruges: Rijksuniversiteit de Gent.
- Detienne, Marcel 1973. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. 2^e édition. Paris: Maspero.
- Dewdney, S. & K. Kidd 1967. *Indian Rock Paintings of the Great Lakes*. Toronto: University of Toronto.
- Dickins, Bruce 1915. *Runic and Heroic Poems of the Old Teutonic Peoples*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dillmann, François-Xavier 2006. *Les magiens dans l'Islande ancienne. Études sur la représentation de la magie islandaise et de ses agents dans les sources littéraires norroises*. (Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi. 92.) Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur.
- Dioszegi, Vilmos 1960. *Tracing Shamans in Siberia*. (Transl. A.R. Babo.) New York: Humanities Press.
- Dixon, Robert M.W. 1990. The origin of “mother-in-law vocabulary” in two Australian languages. *Anthropological Linguistics* 32:1–56.
- Donoghue, Daniel 2004. *Old English Literature. A Short Introduction*. Malden, MA (USA), Oxford (UK), Carlton, Victoria (Australia): Blackwell Publishing.
- Downham, Clare 2007. *Viking Kings of Britain and Ireland. The Dynasty of Ívarr to A.D. 1014*. Edinburgh: Dunedin Academic Press.
- DuBois, Thomas A. 1999. *Nordic Religions in the Viking Age*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Dumézil, Georges 1934. *Ouranós–Várana. Etudes de mythologie comparée indo-européenne*. Paris: Adrien-Maisonneuve.

- Dumézil, Georges [1959] 1962. *De nordiska gudarna*. (Sv. övers. av: *Les Dieux des Germains*.) Stockholm: Aldus.
- Duval, Paul-Marie 2002. *Les Dieux de la Gaul*. Paris: Éditions Payet.
- Düwel, Klaus 1997. Magische Runenzeichen und magische Runeninschriften. *Nyström* 1997:23–42.
- Düwel, Klaus (& Sean Nowak) (Hrsg.) 1998. *Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung. Abhandlungen des Vierten Internationalen Symposiums über Runen und Runeninschriften in Göttingen vom 4.–9. August 1995. Proceedings of the Fourth International Symposium on Runes and Runic Inscriptions in Göttingen, 4–9 August 1995*. Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- Ebel, Else 1963. *Die Terminologie der Runentechnik*. (Diss. Göttingen). Göttingen: Georg-August-Universität.
- Edlund, Lars-Erik 2018. Birkasvenskan/Hedebynordiskan — kring en språkhistorisk konstruktion. *Lönnroth et al.* 2018:1–51.
- Edlund, Lars-Erik (utg.) 2000. *Studier i svensk språkhistoria. 5. Föreläsningar vid Femte sammankomsten för svenska språkets historia. Umeå 20–22 november 1997*. (Nordsvenska 11.) Umeå: Institutionen för litteraturvetenskap och nordiska språk vid Umeå universitet.
- Eggers, H. (Hrsg.) 1970. *Der Volksname „Deutsch“*. (Wege der Forschung 156.) Darmstadt: WBG.
- Egilsson, Sveinbjörn 1860. *Lexicon poëticum antiquæ linguæ septentrionalis*. Hafniæ: Typis J. D. Qvist & Comp.
- Eliade, Mircea 1951. *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot.
- Eliade, Mircea 1952. *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*. Paris: Gallimard.
- Eliade, Mircea [1951] 1972. *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*. (Eng. version av Eliade 1951.) Princeton: Princeton University Press.
- Eliasson, Stig 2007. ”The letters make no sense at all ...”: språklig struktur i en ”obegriplig” dansk runinskrift? *Elmevik* 2007:45–80.
- Elmevik, Lennart (utg.) 2004. *Språkhistoria och flerspråkighet. Föreläsningar vid ett internationellt symposium i Uppsala 17–19 januari 2003*. (Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi. LXXXVII.) Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur.
- Elmevik, Lennart (utg.) 2007. *Nya perspektiv inom nordisk språkhistoria. Föreläsningar hållna vid ett symposium i Uppsala 20–22 januari 2006*. (Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi. XCVII.) Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur.

- Elmevik, Lennart & Svante Strandberg samt Eva Brylla, Mats Wahlberg & Henrik Williams (red.) 1999. *Runor och namn. Hyllningsskrift till Lena Peterson den 27 januari 1999*. Uppsala: Uppsala universitet.
- Falk, Cecilia & Lars-Olof Delsing (red.) 2005. *Studier i svensk språkhistoria* 8. Lund: Lunds universitet.
- Falk, Hjalmar 1924. *Odensheite*. (Skrifter utg. av Videnskapsselskapet i Kristiania. II. Hist.-filos. kl. 1924, 10.) Kristiania: J. Dybwad.
- Falk, Hjalmar 1927. De nordiske hovedguders udviklingshistorie. *Arkiv för nordisk filologi* 43:34–44.
- Falk, Hjalmar & Alf Torp. [1903–1906] 1996. *Etymologisk ordbog over det norske och det danske sprog*. 4. Opptrykk. Oslo: Bjørn Ringstrøms Antikvariat.
- Faloci Pulignani, Michele (dir.) 1888. Il Cantico del Sole di San Francesco di Assisi. *Miscellanea francescana di storia, di lettere, di arti* 3:3–7.
- Faraone, Christopher A. 1991. The Antagonistic Context of Early Greek Binding Spells. *Faraone & Obbink* 1991:3–32.
- Faraone, Christopher A. & Dirk Obbink (eds.) 1991. *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Feist, Sigmund 1936. *Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache*. 3. neubearb. und verm. Aufl. Leiden: E.J. Brill.
- Fidjestøl, Bjarne 1982. *Det norrøne fyrstediktet*. (Universitetet i Bergen: Nordiska institutts skriftserie. 11.) Øvre Ervik: Alvheim & Eide.
- Finnegan, Ruth 1970. *Oral Literature in Africa*. Oxford: Clarendon Press.
- Finnegan, Ruth 1977. *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Firchow, Evelyn S. [ed.] 1972. *Studies for Einar Haugen*. Presented by Friends and Colleagues. (Janua Linguarum. Series Maior. 59.) The Hague: Mouton & Co.
- Flowers, Stephen E. 1986. *Runes and Magic. Magical Formulaic Elements in the Older Runic Tradition*. (American University Studies. Series I. Germanic Languages and Literature. 53.) New York, Berne & Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Flowers, Stephen A. 1989. *The Galdrabók. An Icelandic Grimoire*. York Beach, Maine: Samuel Weiser Inc.
- Flowers, Stephen E. 2006. How to Do Things with Runes: A Semiotic Approach to Operative Communication. *Stoklund et al.* 2006:65–81.
- Floyd, Edwin D. 1980. Kleos Aphthiton. An Indo-European Perspective on Early Greek Poetry. *Glotta* 58:133–157.

- Forte, Angelo, Richard Oram & Frederik Pedersen 2005. *Viking Empires*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Franciskus av Assisi: Skrifter*. 1979. Stockholm: Gummessons Bokförlag.
- Frank, Roberta [1991] 2000. Germanic legend in Old English literature. Godden & Lapidge [1991] 2000:88–106.
- Fransson, Ulf, Marie Svedin, Sophie Bergerbrant & Fedir Androschkuk (eds.) 2007. *Cultural interaction between east and west. Archaeology, artefacts and human contacts in Northern Europe*. (Stockholm Studies in Archaeology. 44.) Stockholm: Department of Archaeology and Classical Studies, Stockholm University.
- Frazer, James George [1890] 1960–1961. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. I–II. Abridged edition. (St Martin's Library.) London: Macmillan & Co.
- Frazer, James George 1910. *Totemism and Exogamy*. I–IV. London: Macmillan.
- Freidel, David, Linda Schele & Joy Parker 1993. *Maya Cosmos*. New York: William Morrow.
- von Friesen, Otto 1915. *Runorna i Sverige*. (Fordomtima. 1.) Uppsala: Akademiska bokhandeln.
- von Friesen, Otto 1920. *Rökstenen. Runstenen vid Röks kyrka lysingshärad Östergötland*. Stockholm: Jacob Bagges söner.
- Fritzner, [1883–1896] 1954. *Ordbog over Det gamle norske Sprog*. Nytt uforandret opptrykk av 2. utgave (1883–1896). I. Oslo: Tryggve Juul Møller forlag.
- Fritzner, [1891] 1954. *Ordbog over Det gamle norske Sprog*. Nytt uforandret opptrykk av 2. utgave (1883–1896). II. Oslo: Tryggve Juul Møller forlag.
- Fritzner, [1896] 1954. *Ordbog over Det gamle norske Sprog*. Nytt uforandret opptrykk av 2. utgave (1883–1896). III. Oslo: Tryggve Juul Møller forlag.
- Gager, John G. 1992. *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. Oxford: Oxford University Press.
- Geelmuyden, Hans 1920. Om stedet for Kongespejlets forfattelse. Jónsson 1920:101–106.
- Gelb, I.J. 1952. *A Study of Writing. The Foundations of Grammatology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Geldner, Karl 1951. *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt*. 1–3. (Harvard Oriental Series. 33–35.) Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Glauser, Jürg, Pernille Hermann & Stephen A. Mitchell (eds.) 2018. *Handbook of Pre-Modern Nordic Memory Studies. Interdisciplinary Approaches*. 1. Berlin & Boston: Walter de Gruyter.
- Glorie, Fr. (ed.) 1968. Aenigmata Tatvini. (Corpus Christianorum. Series Latina. 133–133A.) Turnhout: Brepols. 167–208.
- Glosecki, Stephen O. 1989. *Shamanism and Old English Poetry*. New York & London: Garland Publishing, Inc.
- Glosecki, Stephen (ed.) 2007. *Myth in Early Northwest Europe*. (Medieval and Renaissance Texts and Studies. 320.) Tempe, Arizona: ACMRS and Brepols.
- Gneuss, Helmut 1986. The Old English Language. Godden & Lapidge [1991] 2000:23–54.
- Godden, Malcolm & Michael Lapidge (eds.) 1991 [2000]. *The Cambridge Companion to Old English literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gonda, Jan 1963. *The Vision of the Vedic Poets*. The Hague: Mouton.
- Gonda, Jan 1975. *Vedic Literature (Saṃhitās and Brāhmaṇas)*. (A History of Indian Literature. I.) Wiesbaden: Harrassowitz.
- Goody, Jack 1968a. Introduction. I: Goody, J. 1968b:1–26.
- Goody, Jack 1968b (ed.). *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, Jack & Ian, Watt 1963. The Consequences of Literacy. *Comparative Studies in Society and History* 5:304–345. (Omtr. i Goody 1968b.)
- Gordon, E.V. 1957. *An Introduction to Old Norse*. 2d ed. Rev. by A.R. Taylor. Oxford: Clarendon Press.
- Gothóni, René (red.) 2002. *Att förstå inom humaniora*. Helsingfors: Finska Vetenskaps-Societen.
- Gough, Kathleen 1968a. Implications of Literacy in Traditional China and India. Goody 1968b:70–84.
- Gough, Kathleen 1968b. Literacy in Kērla. Goody 1968b:133–160.
- Green, Miranda Jean 1991. *The Sun Gods of Ancient Europe*. London: B.T. Batsford.
- Green, Miranda 1992. *Symbol and Image in Celtic Religious Art*. London & New York: Routledge.
- Green, Miranda Jean 1993. *Celtic Myths*. [London:] British Museum Press.
- Grice, H. Paul 1975. Logic and Conversation. Cole & Morgan 1975:41–57. [Omtr. i Grice (1989).]
- Grice, H.P. 1989. *Studies in the Way of Words*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. [Särsk. kap. 2, s. 22–40.]

- Griffiths, Alan 2006. Rune-names: the Irish connexion. Stoklund et al. 2006:83–116.
- Griffiths, Bill 1996. *Aspects of Anglo-Saxon Magic*. Hockwold-cum-Wilton: Anglo-Saxon Books.
- Gräslund, Anne-Sofie 1991. Runstenar — om ornamentik och datering. *Tor* 23:113–140.
- Gräslund, Anne-Sofie 1992. Runstenar — om ornamentik och datering. *Tor* 24:177–201.
- Gräslund, Anne-Sofie 2006. Dating the Swedish Viking-Age rune stones on stylistic grounds. Stoklund et al. 2006:117–139.
- Grønvik, Ottar 1983. Runeinnskriften på Rök-stenen. *Maal og minne* 3–4:101–149.
- Grønvik, Ottar 1987. *Fra Ågedal til Setre. Sentrale runeinnskrifter fra det 6. århundre*. Oslo, Bergen, Stavanger & Tromsø: Universitetsforlaget AS.
- Grønvik, Ottar 1990. Den nyfunne runesteinen fra Malt i Jylland — en religionshistorisk viktig innskrift fra omkring 900. *Det Norske Vitenskapsakademi. Årbok* 1990:187–207.
- Grønvik, Ottar 1992. Runesteinen fra Malt i Jylland. *Arkiv för nordisk filologi* 107:1–34.
- Grønvik, Ottar 1996. *Fra Vimose til Ødemotland. Nye studier over runeinnskrifter fra førkristen tid i Norden*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Grønvik, Ottar 1998. *Untersuchungen zur älteren nordischen und germanischen Sprachgeschichte*. (Osloer Beiträge zur Germanistik. 18.) Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Grønvik, Ottar 2003. *Der Rökstein. Über die religiöse Bestimmung und das weltliche Schicksal eines Helden aus der frühen Wikingerzeit*. (Osloer Beiträge zur Germanistik. 33.) Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles. New York, Oxford, Wien: Peter Lang. Europäischer Verlag der Wissenschaften.
- Guðmundsson, Finnbogi (útg.) 1965. *Orkneyinga saga*. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Gunn, S.W.A. 1966. Totemic Medicine and Shamanism among the Northwest American Indians. *Journal of the American Medical Association* 196/1966: 112–118.
- Gustavson, Helmer 1991. *Rökstenen*. (Svenska kulturminnen. 23.) Stockholm: Riksantikvarieämbetet. (Ny uppl. 2003.)
- Gustavson, Helmer [2001] 2003. Verksamheten vid Runverket i Stockholm. *Nytt om runer. Meldingsblad om runeforskning* 16/2001:19–34.
- Gustavson, Herbert (red.) 1991. *Gotländsk ordbok*. På grundval av C. och P. A. Säves Samlingar red. av C. Danell (a–ba-), A. Schagerström

- (be-ben) och Herbert Gustavson. 1–2. Nyutgåva. Visby: Ödins förlag Hanseproduktion AB.
- Hachmann, Rolf 1970. *Die Goten und Skandinavien*. (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker. N. F. 34.) Berlin: Walter de Gruyter.
- Halifax, Joan 1979. *Shamanic Voices: A Survey of Visionary Narratives*. New York: Dutton.
- Hallberg, Göran (utg.) 1993. *Nordiska orter och ord. Festskrift till Bengt Pamp på 65-årsdagen den 3 november 1993*. (Skrifter utgivna av Dialekt- och ortnamnsarkivet i Lund. 7.) Lund: Dialekt- och ortnamnsarkivet i Lund.
- Hallberg, Peter 1962. *Den fornländska poesien*. (Verdandis skriftserie. 20.) Stockholm: Svenska bokförlaget / Bonniers.
- Halldórsson, Ólafur (útg.) 2006. *Færeyinga saga. Óláfs saga Tryggvasonar eptir Odd Munk Snorrason*. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag.
- Hallström, Gustaf 1931. Böra runstenar och hållristningar uppmålas? II. *Fornvännen* 1931:257–283.
- Hamilton, Robert 2006. *Forntidens Egypten. Faraonernas rike*. (Sv. övers. Ing-Marie Höök Skärhamn.) Bath: Parragon Books.
- Hammond, Peter B. [1964] 1968a. On the Study of Culture. Hammond [1964] 1968b:1–2.
- Hammond, Peter B. (ed.) [1964] 1968b. *Cultural and Social Anthropology. Selected Readings*. Seventh Printing (1st pr. 1964). New York: The MacMillan Company & London: Collier–MacMillan Ltd.
- Hamp, Eric 1954. Review [of Gelb 1952]. *Zeitschrift für Celtische Philologie* 24:308–12.
- Hansson, Bertil 1999. »Varför måste så mycket ändras?» *Språkvård. Tidskrift utgiven av Svenska språknämnden* 1999/4:3–8.
- Hansson, Gunnar D. (utg.) 1983. *Solsången · Sóljarljóð*. Tolkning, kommentar, efterord: Gunnar D. Hansson. Göteborg: Anthropos.
- Harding, D.W. 2019. *Rewriting History. Changing Perceptions of the Archaeological Past*. Oxford: Oxford University Press.
- Harner, Michael J. [1962] 1968. Hammond [1964] 1968b:299–308. (Urspr. i: *American Anthropologist* 64/1962:258–272).
- Harner, Michael J. 1973. *Hallucinogens and Shamanism*. New York: Oxford University Press.
- Harris, Joseph 1994. Sacrifice and Guilt in *Sonatorrek*. Uecker 1994: 173–196.
- Harris, Joseph 2006a. Erfikvæði—myth, ritual, elegy. Andrén, Jennbert & Raudvere 2006:267–271.

- Harris, Joseph 2006b. Myth and Meaning in the Rök Inscription. *Viking and Medieval Scandinavia* 2:45-109.
- Harris, Joseph 2007. Homo necans borealis: Fatherhood and Sacrifice in *Sonatorrek*. Glosecki (ed.) 2007:153–173.
- Harris, Joseph 2009a. Philology, Elegy, and Cultural Change. *Gripla* 20:257–279.
- Harris, Joseph 2009b. The Rök Stone's **iatun** and Mythology of Death. Heizmann, Bödl & Beck 2009:467–501.
- Harris, Joseph 2010a. Myth to Live by in *Sonatorrek*. Tolmie & Toswell (eds.) 2010:149–171.
- Harris, Joseph 2010b. Varin's Philosophy and the Rök Stone's Mythology of Death. Winsbergen & Venbrux 2010:91–105.
- Harris, Joseph 2010c. Old Norse Memorial Discourse between Orality and Literacy. Ranković et al. 2010:119–133.
- Harris, Joseph 2015. The Rök Inscription, l. 20. Turco (ed.) 2015:321–344.
- Harris, Joseph 2017. A Note on the Rythms of Rök (with special reference to l. 20). Müller-Wille, Heslop, Richter & Rösli (eds.) 2017:11–15.
- Harris, Joseph & Karl Reichl (eds.) 1997. *Prosimetrum. Crosscultural Perspectives on Narrative in Prose and Verse*. Woodbridge: Boydell & Brewer.
- Harrison, Dick 2009. *Sveriges historia 600–1350*. Stockholm: Norstedts.
- Hauer, Stanley R. 1978. Structure and Unity in the Old English Charm *Wið Færstice*. *English Language Notes* 15:250–257.
- Haugen, Jason D. & Susan U. Philips 2010. Tongan Chiefly Language. The Formation of an Honorific Speech Register. *Language in Society* 39:589–616.
- Haywood, John 1991. *Dark Age Naval Power. A Reassessment of Frankish and Anglo-Saxon Seafaring Activity*. London & New York: Routledge.
- Heather, Peter 2010. *Empires and Barbarians. The Fall of Rome and the Birth of Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Hedlund, Gillis 1935. Läsordningen på Rökstenen. *Fornvännen* 30:265–272.
- Heinzel, Richard 1889. *Ueber die ostgotische Heldensage*. Wien: Sitzungsberichte Akademie der Wissenschaften. 119:3.
- Heizmann, Wilhelm 2007. Gold, Macht, Kult. Karl Haucks Studien zur Ikonologie der Goldbrakteaten. *Frühmittelalterliche Studien* 41/2007: 11–23.

- Heizmann, Wilhelm, Klaus Bödl & Heinrich Beck (eds.) 2009. *Analecta Septentrionalia. Beiträge zur nordgermanischen Kultur- und Literaturgeschichte* [Festschrift Kurt Schier]. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. (Ergänzungsband 65.) Berlin: de Gruyter.
- Hellquist, Elof [1948] 1966. *Svensk etymologisk ordbok*. 1–2. 3 uppl., ny tryckning. Lund: C.W.K. Gleerups förlag.
- Hellsten, Unn, Disa Håstad & Peter A. Sjögren (red.) 2004. *Språkets vård och värden. En festskrift till Catharina Grünbaum*. [Stockholm:] Norstedts ordbok.
- Hermann, Pernille (ed.) 2005. *Literacy in Medieval and Early Modern Scandinavian Culture*. (The Viking Collection. 16.) Odense: University Press of Southern Denmark.
- Hermann, Pernille & Stephen A. Mitchell (eds.) 2013. *Memory and Remembering. Past Awareness in the Medieval North*. (Special issue of *Scandinavian Studies* 85.3.) Champaign: University of Illinois Press.
- Hermann, Pernille, Stephen A. Mitchell & Agnes S. Arnórsdóttir (eds.) 2014. *Minni and Muninn. Memory in Medieval Nordic Culture*. (Acta Scandinavica. 4.) Turnhout: Brepols.
- Herodotos, *Historia*. (Sv. övers. av Claes Lindskog. Rev. av Gerhard Bendz och Axel Lindskog. Inledning och kommentar av Sture Linér.) Stockholm: Norstedts 2000. (Cit. efter pocketupplagan 2008.)
- Herwig, Wolfram & Herbert Haupt (Hrsg.) 1982. *Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Heslop, Kate 2014. *Minni and the Rhetoric of Memory in Eddic, Skaldic, and Runic Texts*. Hermann et al. 2014:13–39.
- Heusler, Andreas 1941. *Die altgermanische Dichtung*. 2. Aufl. Potsdam: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion.
- Heusler, Andreas 1964. *Altisländisches Elementarbuch*. 6., unveränd. Aufl. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Hildebrand, Hans 1866. *Svenska folket under hednatiden. Ethnografisk afhandling*. Stockholm: Hæggström.
- Holmberg, Per [2015] 2016. Svaren på Rökstenens gåtor. En social-semiotisk analys av meningsskapande och rumslighet. *Futhark* 6/2015 (tr. 2016):65–106.
- Holmberg, Per & Håkan Jansson 2010. Vikingatidens evighetsmaskiner. Runstenarnas grammatiska konstruktion av tid och rum. Jóhannesson et al. 2010:36–49.

- Holmberg-Harva, Uno [1915] 1987. Lapparnas religion. (Sv. övers. av Per Boreman, rev. av K.B. Wiklund.) Uppsala Multiethnic Papers. 10.) Uppsala: Uppsala University, Faculty of Arts.
- Holthausen, Ferdinand (Hrsg.) 1929. *Beowulf nebst den kleineren Denkmälern der Heldensage*. II. 5. verb. Aufl. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Holthausen, Ferdinand (Hrsg.) 1948. *Beowulf nebst den kleineren Denkmälern der Heldensage*. I. 8. verb. Aufl. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Hultgård, Anders 2007. (Rec. av) François-Xavier Dillmann, *Les magiens dans l'Islande ancienne. Études sur la représentation de la magie islandaise et de ses agents dans les sources littéraires norroises*. 779 s. Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur 2006. (Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi XCII.) *Scripta Islandica* 57/2006 (tr. 2007):131–134.
- Hultgård, Anders 2017. *Midgård brinner. Ragnarök i religionshistorisk belysning*. (Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi. CXLVI.) Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur.
- Hultkrantz, Åke 1979. *The Religions of the American Indians*. Berkeley etc.: University of California Press.
- Hultman, Tor G. 2003. *Svenska Akademiens språklära*. Stockholm: Svenska Akademien (distr.: Norstedts Ordbok).
- Hübler, Frank 1996. *Schwedische Runendichtung der Wikingerzeit*. (Runrön. 10.) Uppsala: Institutionen för nordiska språk, Uppsala universitet.
- Hyvärinen, Irma, Petri Kallio & Jarmo Korhonen (Hrsg.) 2004. *Etymologie, Entlehnungen und Entwicklungen. Festschrift für Jorma Koivulehto zum 70. Geburtstag*. Helsinki: Société Néophilologique.
- Höfler, Otto 1934. *Kultische Geheimbünde der Germanen*. Frankfurt am Main: M. Diesterweg.
- Höfler, Otto [1948] 1949. Die Trelleborg auf Seeland und der der Runenstein von Rök. *Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. Anzeiger* 85/1948:9–37.
- Höfler, Otto 1952. *Germanisches Sakralkönigtum*. 1. *Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe*. Tübingen: Niemeyer.
- Höfler, Otto 1963. Der Rökstein und die Sage. *Arkiv för nordisk filologi* 78:1–121.
- Höfler, Otto 1966. Zum Streit um den Rökstein. *Arkiv för nordisk filologi* 81: 229–254.
- Idel, Moshe 1988. *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven: Yale University Press.

- Ilkjær, Jørgen 2002. *Illerup Ådal*. [Århus:] Moesgård Museum.
- Ivanov, Vjačeslav V. & Vladimir N. Toporov 1974. *Slavjanskije jazyk-ovye modelirujuščie semiotičeskie sistemy*. Moskva: Nauka.
- Jacobsen, Lis 1929. *Svenskevældets Fald. Studier til Danmarks Old-historie i filologisk og runologisk Lys*. København: Levin & Munksgaards Forlag.
- Jacobsen, Lis 1935. *Forbandelsesformularer i nordiske runeindskrifter*. (Kungl. Vitterhets historie och antikvitets akademiens handlingar. 39:4.) Stockholm: Kungl. Vitterhets historie och antikvitets akademien.
- Jacobsen, Lis 1961. Rökstudier. *Arkiv för nordisk filologi* 76:1–50.
- Jacobsen, Lis & Erik Moltke (udg.) 1942. *Danmarks Runeindskrifter*. Text. København: Ejnar Munksgaards Forlag.
- James, Simon 1999. *The Atlantic Celts. Ancient People or Modern In-vention?* London: British Museum Press.
- Janson, Tore 2013. *Germanerna. Myten, historien, språken*. Stockholm: Norstedts.
- Janson, Sverker, Erik B. Lundberg & Ulf Bertilsson (red.) 1994. *Häll-ristningar och hällmålningar i Sverige*. 3 uppl. Stockholm: Forum.
- Jansson, Sven B.F. 1963. *Runinskrifter i Sverige*. Stockholm, Göteborg, Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Janzén, Assar 1947. *Personnamn*. (Nordisk Kultur. VII.) Stockholm: Albert Bonniers Förlag, Oslo: H. Aschehoug & Co.^s Forlag (W. Ny-gaard) & København: J.H. Schultz Forlag.
- Jarlert, Anders 2001. *Sveriges kyrkohistoria*. 6. *Romantikens och libera-lismens tid*. Stockholm: Verbum Förlag AB.
- Jeffery, Lillian H. & A. Morpurgo Davies 1970. ΠΟΙΝΙΚΑΣΤΑΣ and ΠΟΙΝΙΚΑΣΕΝ. *Kadmos* 9:118–154.
- Jente, Richard 1921. *Die mythologischen Ausdrücke im altenglischen Wortschatz. Eine kulturgeschichtlich-etymologische Untersuchung*. (Anglistische Forschungen. Hrsg. Von Dr. Johannes Hoops, Professor an der Universität Heidelberg. Heft 56.) Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
- Jesch, Judith 2005. Skaldic Verse, a Case of Literacy *Avant la Lettre?* *Hermann* 2005:187–210.
- Johannesson, Kurt 1982. *Gotisk renässans. Johannes och Olaus Magnus som politiker och historiker*. Stockholm: Almqvist & Wiksell Inter-national.
- Jóhannesson, Kristinn, Ida Larsson, Erik Magnusson Petzell, Sven-Göran Malmgren, Lena Rogström & Emma Sköldberg (utg.) 2010.

- Bo65. *Festskrift till Bo Ralph*. (Meijerbergs arkiv för svensk ordforskning. 39.) Göteborg: Göteborgs universitet.
- Johannisson, Ture 1939. *Verbal och postverbal partikelkomposition i de germanska språken*. Lund: Ph. Lindstedt.
- Johansson, Karl G. (utg.) 2007. *Den norröna renässansen*. Reykholt, Norden och Europa 1150–1300. (Snorrastofa rit IV/Vol. V.) Reykholt: Snorrastofa, Cultural and Medieval Centre.
- Johansson, Karl G. 2010. De gåtfulla texterna. Jóhannesson et al. 2010: 50–59.
- Jonsson, Bengt R. [1989] 1991. Brávalla och Lena. Kring balladen SMB 56. I. *Sumlen* 1989 (tr. 1991):49–166.
- Jónsson, Árnrímur [1609] 1618. *Chrymogæa rerum islandicarum &c*. Hamburgi: Typis Henrici Carstens.
- Jónsson, Finnur 1901. *Det norsk-islandske skjaldesprog omtr. 800–1300*. (Udg. af Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur.) København: S.L. Möllers Bogtrykkeri.
- Jónsson, Finnur 1912a. *Den norsk-islandske skjaldedigtning*. A. *Tekst efter håndskrifterne*. I. København & Kristiania: Gyldendalske boghandel & Nordisk forlag.
- Jónsson, Finnur 1912b. *Den norsk-islandske skjaldedigtning*. B. *Rettet tekst*. I. København & Kristiania: Gyldendalske boghandel & Nordisk forlag.
- Jónsson, Finnur 1915a. *Den norsk-islandske skjaldedigtning*. A. *Tekst efter håndskrifterne*. II. København & Kristiania: Gyldendalske boghandel & Nordisk forlag.
- Jónsson, Finnur 1915b. *Den norsk-islandske skjaldedigtning*. B. *Rettet tekst*. II. København & Kristiania: Gyldendalske boghandel & Nordisk forlag.
- [Jónsson, Finnur 1920.] *Konungs skuggsjá / Speculum regale*. Udgivet efter håndskrifterne af Den Kongelige Nordiske Oldskriftselskab. Kjøbenhavn: Den Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag. (Indledning med separat sidnumrering och flera bidrag av olika författare.)
- Jónsson, Finnur (udg.) 1926. *Snorri Sturluson Edda*. Udg. af Finnur Jónsson. 2. Udg. København: G.E.C. Gads forlag.
- Jónsson, Finnur [1931] 1966. *Lexicon poeticum antiquæ linguæ septentrionalis*. *Ordbog over det norsk-islandske skjaldesprog*. Oprindelig forf. af Sveinbjörn Egilsson. Forøget og påny udg. For det Kongelige Nordiske Oldskriftselskab. 2.udg. Fotografisk genoptryk. København: Lyng & Søn.
- Jónsson, Guðni (útg.) 1950. *Hervarar saga ok Heiðreks. Fornaldar sögur Norðurlanda*. Annað bindi. Reykjavík: Íslendingasagnautgáfan.

- Kaliff, Anders 1999. *Arkeologi i Östergötlands. Scener ur ett landskaps förhistoria*. (Occasional Papers in Archaeology. 20.) Uppsala: Institutionen för arkeologi och antik historia, Uppsala universitet.
- Karlsson, Hugo 1993. Några ortnamn i Älvdalen. *Mona Lorentzson et al.* 1993:81–87.
- Kaul, Flemming 1998. *Ships on Bronzes. A Study in Bronze Age Religion and Iconography*. 1–2. (Publications from the National Museum. Studies in Archaeology & History. 3:1–2.) Copenhagen: National Museum of Denmark.
- Keynes, Simon [1997] 2001. The Vikings in England, c.790–1016. P. Sawyer [1997] 2001:48–82.
- Kiernan, Kevin [1981] 1996. *Beowulf and the Beowulf Manuscript*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Kiparsky, Paul 1976. Oral poetry: some linguistic and typological considerations. Stolz & Shannon (eds.) 1976:73–106.
- Klos, Lydia 2009. *Runensteine in Schweden. Studien zu Aufstellungsort und Funktion*. (Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Ergänzungsbände. 64.) Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- Kock, Axel 1909–1911. *Svensk ljudhistoria*. II. Lund: C.W.K. Gleerups & Leipzig: Otto Harrassowitz.
- Kock, Axel 1916. Undersökningar i fornnordisk grammatik. *Arkiv för nordisk filologi* 32:176–200.
- Krahe, Hans 1964. *Unsere ältesten Flussnamen*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Krapp, George Philip & E.V.K. Dobbie 1936 (eds.). *The Exeter Book*. (The Anglo-Saxon Poetic Records. 3.) New York: Columbia University Press.
- Krause, Wolfgang 1966. *Die Runenschriften im älteren Futhark*. I. Text. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Krause, Wolfgang 1968. *Handbuch des Gotischen*. 3., Neubearb. Aufl. (Handbücher für das Studium der Germanistik.) München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Krause, Wolfgang 1971. *Die Sprache der urnordischen Runeninschriften*. (Germanische Bibliothek 3.) Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Kretz, Camilla & Bo Ralph (red.) 2008. August Strindberg, *Språkvetenskapliga skrifter* I. (August Strindbergs Samlade Verk. 69.) Stockholm: Norstedts.
- Kristjánsson, Jónas & Vésteinn Ólason 2014a. *Eddukvæði*. I. *Goðakvæði*. Reykjavík: Hið Íslenska fornritafélag.

- Kristjánsson, Jónas & Vésteinn Ólason 2014b. *Eddukvæði. II. Hetjukvæði*. Reykjavík: Hið Íslenska fornritafélag.
- Krusch, Bruno (Hrsg.) [1888] 1984. *Fredegarii et aliorum Chronica. Vitae sanctorum*. (Monumenta Germaniae Historica Scriptores rerum Merovingicarum. 2). Hannover: Hahnsche Buchhandlung.
- Krüger, Jana, Vivian Busch, Katharina Seidel, Christiane Zimmermann & Ute Zimmermann (Hrsg.) 2017. *Die Faszination des Verborgenen und seine Entschlüsselung: Rāði sār kunni. Beiträge zur Runologie, Skandinavistischen Mediävistik und germanischen Sprachwissenschaft*. (Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Ergänzungsbände. 101.) Berlin & Boston: Walter de Gruyter GmbH.
- Kuhn, Adalbert 1864. Indische und germanische Segensprüche. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 13:49–73.
- Kuhn, Hans (Hrsg.) 1968. *Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*. Hrsg. von Gustav Neckel. II. Kurzes Wörterbuch von Hans Kuhn. 3. umgearb. Aufl. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Kuhn, Hans (Hrsg.) 1983. *Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*. Hrsg. von Gustav Neckel. I. Text. 5. verb. Aufl. von Hans Kuhn. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Kuusela, Tommy 2014. "Med trehövdad turs skall du leva." Sexual Magic in Nordic Mythology and Religion. *Chaos* 62:41–74.
- Källström, Magnus 2007. *Mästare och minnesmärken. Studier kring vikingatida runristare och skriftmiljöer i Norden*. (Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm studies in Scandinavian philology. N.S. 43.) Stockholm: Stockholms universitet.
- Källström, Magnus 2010. Runstenen från Tunnerstad på Visingsö — ännu en runologisk gåta. Jóhannesson et al. 2010:80–88.
- Källström, Magnus 2017. *Hier mun standa stáinn at merki: Ett par bidrag till tolkningen av inskriften på Hogränstenen (G 203)*. Krüger et al. 2017:205–216.
- Labov, William 1972. The internal evolution of linguistic rules. *Stockwell & Macaulay* 1972:101–171.
- Lakoff, George & Mark Johnson 1980. *Metaphors We Live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, George & John Robert Ross 1976. Is deep structure necessary? McCawley 1976:159–164.
- Landqvist, Hans, Sven-Göran Malmgren, Kerstin Norén, Lena Rogström & Barbro Wallgren Hemlin (utg.) 2003. *Texten framför allt. Festskrift till Aina Lundqvist på 65-årsdagen den 11 september 2003*. Göteborg: Institutionen för svenska språket, Göteborgs universitet.

- Lapidge, Michael & James L. Rosier 1985. *Aldhelm: The Poetic Works*. Cambridge: D.S. Brewer.
- Larsson, Ida 2009. *Participles in Time. The Development of the Perfect Tense in Swedish*. (Acta Universitatis Gothoburgensis. Nordistica Gothoburgensia. 29.) Göteborg: Göteborg universitet.
- Le Contel, Jean-Michel & Paul Verdier 1997. *Un calendrier celtique. Le calendrier gaulois de Coligny*. Paris: Editions Errance.
- Lejeune, Michel, Léon Fleuriot, Pierre-Yves Lambert, Robert Marichal & Alain Vernhet 1985. *Le plomb magique de Larzac et les sorcières gauloises*. Paris: C.N.R.S. (omtr. i *Études celtiques* XXII:88–177).
- Lévi-Strauss, Claude 1958. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude 1962. *La pensée sauvage*. Paris: Presses Pocket.
- Lewis, David 1975. *We, the Navigators. The Ancient Art of Landfinding in the Pacific*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Liddell, H.G. & R. Scott [1843] 1996. *Greek-English Lexicon*. (9th ed.) With a Revised Supplement. Oxford: Oxford University Press.
- Lie, Hallvard 1957. »Natur» og »unatur» i skaldekunsten. Avhandlingar utg. av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-filos. Klasse. Nr 1. Oslo: H. Aschehoug.
- Liedman, Sven-Eric 2001. *Ett oändligt äventyr. Om människans kunskaper*. [Stockholm:] Albert Bonniers Förlag.
- Liljegren, Johan Gustaf 1834. *Run-Lära*. Stockholm: P.A. Norstedts & Söner.
- Lind, Erik H. 1905–1915. *Norsk-isländska dopnamn från medeltiden*. Uppsala: Lundequistska bokhandeln & Leipzig: Otto Harrassowitz.
- Lindroth, Hjalmar 1911. Bidrag till Rökstensinskriftens tolkning. *Studier i nordisk filologi* 2:8:1–16.
- Linklater, Eric 1955. *The Ultimate Viking. A voyage of adventure through the world of the Vikings*. London: Macmillan & Co. Ltd.
- Lindow, John, Lars Lönnroth & Wolfgang Weber (eds.) 1986. *Structure and Meaning in Old Norse Literature*. (The Viking Collection. Studies in Northern Civilization 3.) Odense: Odense University Press.
- Lindquist, Ivar 1923. *Galdrar*. Göteborg: Elanders.
- Lindquist, Ivar 1940. *Religiösa runtexter. II. Sparlösaasten. Ett svenskt runmonument från Karl den stores tid upptäckt 1937. Ett tydningsslag*. (Skrifter utgivna av Vetenskaps-Societen i Lund. 24.) Lund: C.W.K. Gleerup.
- Lindqvist, Natan 1947. *Sydvästsverige i språkgeografisk belysning*. (Skrifter utgivna genom Landsmålsarkivet i Lund. 2.) Lund: Carl Blom boktryckeri.

- Lindqvist, Sune 1967. Varins maning på Rökstenen. *Arkiv för nordisk filologi* 82:197–242.
- Linklater, Eric 1955. *The Ultimate Viking*. London: Macmillan.
- Ljungberg, Helge 1947. *Tor. Undersökningar i indoeuropeisk och nordisk religionshistoria. 1. Den nordiske åskguden och besläktade indoeuropeiska gudar. Den nordiske åskguden i bild och myt.* (Uppsala universitets årsskrift. 1947:9.) Uppsala: Lundequistska bokhandeln.
- Loman, Bengt 1965. Rökrunorna som grafematiskt system. *Arkiv för nordisk filologi* 80:1–60.
- Lommel, Andreas 1967. *The World of the Early Hunters*. London: Evelyn, Adams, & Mackay.
- Lord, Albert Bates 1960. *The Singer of Tales*. Cambridge[, Mass.]: Harvard University Press.
- Lorentzson, Mona, Göteborgs historiska museum, Älvsborgs läns-museum & Länsstyrelsen i Älvsborgs län (red.) 1993. *Kring Göta älv. Studier i en dalgång*. Göteborg: Tre Böcker.
- Lund, Allan A. (Hrsg.) 1988. P. Cornelius Tacitus, *Germania*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Lundbye, Vagn 2003. *Døren der ikke må åbnes. Indianske myter fra Nordamerika*. Forlaget Sesam.
- Lüders, Heinrich 1951–1959. *Varuṇa* I–II. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Läffler (Leffler), Frits 1880–1882. Om Rökstenen. *Antikvarisk tidskrift för Sverige* 6:2:1–32.
- Läffler, Frits 1904. Bidrag till tolkningen av Rökstensinskriften. *Nordiska studier* 1904:191–216.
- Lönnqvist, Olov [1999] 2000. Vilken väg valde Varin? Läsvägar på Rökstenen. *Saga och sed* 1999 (tr. 2000):117–136.
- Lönnroth, Harry, Bodil Haagensen, Maria Kvist & Kim Sandvad West (red.) 2018. *Studier i svensk språkhistoria* 14. (Vaasan yliopiston tutkimuksia. 305.) Vasa: Vasa universitet.
- Lönnroth, Lars 1977. The Riddles of the Rök-stone. A Structural Approach. *Arkiv för nordisk filologi* 92:1–57.
- Lönnroth, Lars 1986. Dómaldi's death and the myth of sacral kingship. Lindow et al. 1986:73–93.
- Lönnroth, Lars 2008. En gräns mot det överkliga. Göta älv-området i fornisländska texter. Magnúsdóttir et al. 2008:21–36.
- Lönnroth, Lars 2009. »Greppaminni» revisited. Margrét Eggertsdóttir (útg.), *Greppaminni: rit til heiðurs Vésteini Ólasyni sjötugum*. Reykjavík: Hið íslenska bókmenntafélag. 2009:269–278.

- Lönnroth, Lars 2011. *The Academy of Odin. Selected papers on Old Norse literature*. (The Viking Collection. Studies in Northern Civilization. 19.) Odense: University Press of Southern Denmark.
- Lönnroth, Lars 2016. *Den poetiska Eddan. Gudadikter och hjältedikter efter Codex Regius och andra handskrifter*. (Sv. övers.) Stockholm: Bokförlaget Atlantis AB.
- Lönnroth, Lars 2017. Theoderic rides on. *Skandinavische Schriftlandschaften: Vänbok till Jürg Glauser*. Müller-Wille et al. 2017:5–11.
- Lönnroth, Lars & Sven Delblanc 1987. *Den svenska litteraturen. Från forntid till frihetstid*. [Stockholm:] BonnierFakta Bokförlag AB.
- Macdonell, Arthur Anthony [1917] 2002. *A Vedic Reader For Students*. (Nytryck.) Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Mackeprang, Mogens B. 1952. *Brakteatstudiets historie, brakteattypernes udvikling, geografiske fordeling, kronologi, motiver og prægningsteknik*. (Jysk Arkeologisk Selskabs skrifter. 2.) Århus: Universitetsforlaget.
- MacQuarrie, Charles W. 2004. *The Biography of the Irish God of the Sea from the Voyage of Bran (c.700 A.D.) to Finnegans Wake (1939): The Waves of Manannán*. Lampeter, Wales: The Edwin Mellen Press.
- Magnúsdóttir, Auður G., Henrik Jansson, Karl G. Johansson, Mats Malm & Lena Rogström (red.) 2008. "Vi ska alla vara välkomna!" *Nordiska studier tillägnade Kristinn Jóhannesson*. (Meijerbergs arkiv för svensk ordforskning. 35.) Göteborg: Meijerbergs institut för svensk etymologisk forskning, Göteborgs universitet.
- Magnússon, Magnús [1980] 1981. *Vikingarna i öst och väst*. [Sv. övers. 1981 av orig. *Vikings!* (1980)]. Bodley Head: British Broadcasting Corporation. [Stockholm:] Rabén & Sjögren.
- Magnusson, Erik & Lena Rogström (red.) 2010. *Språkhistoria – hur och för vem?* (Studier i svensk språkhistoria 10. Meijerbergs arkiv för svensk ordforskning. 36.) Göteborg: Meijerbergs institut vid Göteborgs universitet.
- Malinowski, Bronisław [1925] 1948. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. (Selection, and with an Introduction by Robert Redfield.) Glencoe, Illinois: The Free Press.
- Malinowski, Bronisław [1922] 1984. *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure of the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Long Grove, Ill.: Waveland Press.
- Mallory, J.P. 1989. *In Search of the Indo-Europeans. Language, Archaeology and Myth*. London: Thames & Hudson Ltd.

- Mallory, J.P. & D.Q. Adams 2006. *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*. Oxford: Oxford University Press.
- Malm, Mats 1990. *Götriks saga. En fornaldarsaga*. (Förord och övers. av Mats Malm.) Örebro: Samspråk.
- Malm, Mats 2008. Rökstenens tilltal. Magnúsdóttir et al. 2008:243–257.
- Malm, Mats 2010. Skalds, Runes, and Voice. *Viking and Medieval Studies* 6:135–146.
- Malm, Mats 2011. Runornas litteratur. <Litteraturbanken.se>.
- Malm, Mats 2018. Runology. Glauser et al. 2018:217–228.
- Malone, Kemp (ed.) 1933. *Deor*. London: Methuen.
- Malone, Kemp 1934. The Theodoric of the Rök Inscription. *Acta Philologica Scandinavica* 9:76–84.
- Maranda, Elli Köngäs 1971. The Logic of Riddles. Maranda & Maranda 1971:189–232.
- de Marco, Maria (ed.) 1968. *Tatuini Opera omnia. Ars Tatuini*. (Corpus Christianorum. Series Latina. 133.) Turnholti (= Turnhout): Brepols.
- Marez, Alain 1997. <sakumukmini>? – Une relecture de l’inscription de Rök. *Études germaniques* 52:543–557.
- Marsden, Richard 2004. *The Cambridge Old English Reader*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maranda, Pierre & Elli Köngäs Maranda 1971 (eds.). *Structural Analysis of Oral Tradition*. Philadelphia.
- Mauss, M. 1924. *Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques*. L’Année Sociologique. Nouvelle Série I/1923–1924:30–186. (Paris: Librairie Félix Alcan.)
- McCawley, James D. (ed.) 1976. *Syntax and Semantics. 7. Notes from the Linguistic Underground*. New York: Academic Press.
- McKinnell, John, Rudolf Simek & Klaus Düwel 2004. *Runes, Magic and Religion. A Sourcebook*. (Studia Mediaevalia Septentrionalia. 10.) Wien: Verlag Fassbaender.
- McKitterick, Rosamund (ed.) 1990. *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McManus, Damian 1997. *A Guide to Ogam*. Maynooth Monographs 4. Maynooth: An Sagart.
- McTurk, R.W. 1974–1977. Sacral Kingship in Ancient Scandinavia: A Review of Some Recent Writings. *Saga-Book of the Viking Society* 19:139–169.
- Meid, Wolfgang 1978. *Dichter und Dichterkunst in indogermanischer Zeit*. Innsbruck: Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Vorträge.

- Meid, Wolfgang (Hrsg.) 1987. *Studien zum indogermanischen Wortschatz*. (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft. 20.) Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck.
- Meid, Wolfgang (Hrsg.) 1998. *Sprache und Kultur der Indogermanen. Akten der X. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft, Innsbruck, 22.–28. September 1996*. (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft. 93.) Innsbruck: Universität Innsbruck, Institut für Sprachwissenschaft.
- Meissner, Rudolf 1921. *Die Kenningar der Skalden. Ein Beitrag zur skaldischen Poetik*. Bonn & Leipzig: Kurt Schroeder.
- Melefos, Evert 1993. Namnet *Häkon*. Peterson (red.) 1993:61–79.
- Meller, Harald & Kai Michel [2018] 2019. *Himmelsskivan från Nebra. Nyckeln till en svunnen kultur i Europas hjärta*. (Sv. övers.: Joachim Retzlaff.) Göteborg: Bokförlaget Daidalos.
- Melnikova, Elena 2010. The sakum formula of the Rök inscription. Variants and distribution. Preprint to The Seventh International Symposium on Runes and Runic Inscriptions, Oslo 2010.
- Milbrath, Susan 1999. *Star Gods of the Maya: Astronomy in Art, Folklore, and Calendars*. (The Linda Schele series in Maya and pre-Columbian studies.) Austin: University of Texas Press.
- Milles, Karin & Anna Vogel (red.) 2007. *Språkets roll och räckvidd. Festskrift till Staffan Hellberg den 18 februari 2007*. (Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm studies in Scandinavian philology. N.S. 42.) Stockholm: Stockholms universitet.
- Mitchell, Stephen 2013. Memory, Mediality, and the ‘Performative Turn’. Recontextualizing Remembering in Medieval Scandinavia. Hermann & Mitchell 2013:282–305.
- Mogk, Eugen 1891. *Germanische Mythologie*. Paul & Trübner 1891: 982–1138.
- Moltke, Erik 1976. *Runerne i Danmark og deres oprindelse*. København: Forum.
- Musset, Lucien 1971. *Les invasions. Le second assaut contre l’Europe chrétienne (VII^e–XI^e siècles)*. Paris: Presse universitaires de France.
- Müller-Wille, Klaus, Kate Heslop, Anna Katharina Richter & Lucas Rösli (Hrsg.) 2017. *Skandinavische Schriftlandschaften. Vänbok till Jürg Glauser*. (Beiträge zur Nordischen Philologie. 59.) Tübingen: A. Franke Verlag.
- Nagy, Gregory 1974. *Comparative Studies in Greek and Indian Meter*. Cambridge: Harvard University Press.
- Nagy, Gregory 1990. *Pindar’s Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*. Baltimore & London: John Hopkins University Press.

- Nagy, Gregory 2008. Review of M.L. West, *Indo-European Poetry and Myth* (Oxford 2007). *Indo-European Studies Bulletin* 13:60–65.
- NE = *Nationalencyklopedin* 1995. *Ett uppslagsverk på vetenskaplig grund utarbetat på initiativ av statens kulturråd*. 16. Höganäs: Bokförlaget Bra Böcker AB.
- Neidorf, Leonard (ed.) 2014. *The Dating of Beowulf. A Reassessment*. (Anglo-Saxon Studies. 24.) Cambridge: D.S. Brewer.
- Nielsen, Hans Frede 2000. *The Early Runic Language of Scandinavia. Studies in Germanic Dialect Geography*. Heidelberg: C. Winter.
- Nielsen, Nils Åge 1966. *Dansk etymologisk ordbog*. København: Gyldendalske Boghandel.
- Nielsen, Nils Åge 1969. *Runerne på Rökstenen*. (Odense University Studies in Scandinavian Languages. 2.) Odense: Odense University press.
- Niles, John D. 1991. Pagan survivals and popular belief. *Godden & Lapidge* 1991:126–141.
- Njarðvík, Njörður 1993. *Solsången*. (Akad. avh.) Göteborg: Göteborgs universitet.
- Nordal, Guðrún 2001. *Tools of Literacy. The Role of Skaldic Verse in Icelandic Textual Culture of the Twelfth and Thirteenth Centuries*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.
- Nordal, Sigurður (útg.) 1933. *Egils saga Skalla-Grímssonar*. (Íslenzk fornrit II.) Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag.
- Nordén, Arthur 1943. Bidrag till svensk runforskning. *Antikvariska studier*. 1. (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets akademien handlingar. 55:3.) Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets akademien.
- Nordgren, Ingemar (red.) 2007. *Kult, guld och makt. Ett tvärvetenskapligt symposium i Götene*. Skara: Historieforum Västra Götaland. (Serie B. Vetenskapliga rapporter och småskrifter. 4.)
- Nordiska studier, tillagnade Adolf Noreen på hans 50-årsdag den 13 mars 1904. Uppsala: K.W. Appelbergs Boktryckeri.
- Nordqvist, Bengt 2017. *Offerplats Finnestorp. Grävredogörelse avseende arkeologisk undersökning 1902–2012*. Med bidrag av Maria Paring & Caj Carlstein. Göteborg: Göteborgs universitet.
- Noreen, Adolf 1903. *Vårt språk. Nysvensk grammatik i utförlig framställning*. 1. Lund: C.W.K. Gleerups förlag.
- Noreen, Adolf 1904. *Altschwedische Grammatik mit Einschluss des Altgutnischen*. (Sammlung kurzer Grammatiken germanischer Dialekte. VIII. Altnordische Grammatik. II.) Halle: Max Niemeyer.

- Noreen, Adolf 1923. *Altisländische und altnorwegische Grammatik (Laut- und Flexionslehre) unter Berücksichtigung des urnordischen*. 4. vollst. umgearb. Aufl. (Sammlung kurzer Grammatiken germanischer Dialekte. IV. Altnordische Grammatik. I.) Halle (Saale): Verlag von Max Niemeyer.
- Nutidssvenska. Uppsatser i grammatik*. Stockholm, Göteborg & Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Nutt, Colin 2002. *The Stonehenge Story*. Swindon: Historic England.
- Nygaard, Marius 1865–1867. *Eddasprogets Syntax*. I–II. Bergen: Ed. B. Giertsen.
- Nygaard, Marius [1906] 1966. *Norrøn syntax*. 2. oppl., uforandret. Oslo: Aschehoug & Co. (W. Nygaard).
- Nylén, Erik 1978. *Bildstenar*. Visby: Barry Press förlag.
- Nyström, Staffan (red.) 1997. *Runor och ABC*. Elva föreläsningar från ett symposium i Stockholm våren 1995. (Runica et mediævalia 4.) Stockholm: Sällskapet Runica et mediævalia.
- Näsström, Britt-Mari 2006. *Bärsärkarna. Vikingatidens elitsoldater*. Stockholm: Norstedts.
- Ó Corráin, Donnchadh [1997] 2001. Ireland, Wales, Man, and the Hebrides. P. Sawyer [1997] 2001:83–109.
- Ohlmarks, Åke 1965. *Eddasångerna. Fornnordens klassiska guda- och hjältekväden i översättning*. [Göteborg]: Zindermans förlag.
- Ohlmarks, Åke 1981. *Vikingatågen och runstenarna*. Vällingby: Sjöstrand.
- Olrik, Axel 1910. Die zwanzig Könige auf Seeland. Bugge 1910:259–264.
- Ólason, Vésteinn 1969. ‘Greppaminni’. Benediktsson 1969:198–2005.
- Olsen, Magnus 1921. Til Rök-indskriften. *Arkiv för nordisk filologi* 37: 201–232.
- Olson, Emil 1915. Om behandlingen av urgerm. *hw* i de nordiska språken. *Arkiv för nordisk filologi* 31:1–25.
- Olson, Emil 1916. *De appellativa substantivens bildning i fornsvenskan. Bidrag till den fornsvenska ordbildningsläran*. Lund: C.W.K. Gleerups förlag.
- Opland, Jeff 1980. *Anglo-Saxon Oral Poetry*. New Haven: Yale University Press.
- Opland, Jeff 1983. *Xhosa Oral Poetry: Aspects of a Black South African Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ordbok öfver svenska språket utgifven af Svenska Akademien*. 1898–. Lund: C.W.K. Gleerups förlag. (Jfr SAOB.)

- Ortony, Andrew 1979. *Metaphor and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Otto, Rudolf 1917. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt & Granier.
- Otto, Rudolf 1926. *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*. Gotha: L. Klotz Verlag.
- Ousbäck, Fredrik 2007. Rökstenens och futharkens platonska kosmologi. Spåren av antikens skandinaviska krigarelit. Kandidatuppsats. Linköpings universitet, Institutionen för studier av samhällsutveckling och kultur.
- Pagliuca, William (ed.) 1994. *Perspectives on Grammaticalization*. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins.
- Palm, Rune 1992. *Runor och regionalitet. Studier av variation i de nordiska minnesinskrifterna*. (Runrön. 7.) Uppsala: Uppsala universitet.
- Palm, Rune 2004. *Vikingarnas språk 750–1100*. Stockholm: Norstedts Förlag.
- Parry, Adam 1971. *The Making of Homeric Verse*. Oxford: Clarendon Press.
- Parry, Milman 1930. Studies in the epic technique of oral verse-making. I. Homer and Homeric style. *Harvard Studies in Classical Philology* 41:73–147. [Omtryckt i Adam Parry 1971.]
- Parsons, Talcott 1966. *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. New York: Prentice Hall.
- Paul, Hermann (Hrsg.) 1891. *Grundriss der germanischen Philologie I*. Strassburg: Karl J. Trübner.
- Pereswetoff-Morath, Sofia 2017. *Vikingatida runbleck. Läsningar och tolkningar*. Uppsala: Institutionen för nordiska språk, Uppsala universitet.
- Peterson, Lena 1995. Rökstenen. Artikel i *Nationalencyklopedin* 16:-163 f.
- Peterson, Lena 2007. *Nordiskt runnamnslexikon*. 5 rev. utg. Uppsala: Institutet för språk och folkminnen.
- Peterson, Lena (red.). *Personnamn i nordiska och andra germanska fornspråk. Handlingar från NORNA:s artonde symposium i Uppsala 16–19 augusti 1991*. (NORNA-Rapporter. 51.) Uppsala: NORNA-Förlaget.
- Petersson, Conny L.A. 1981. *Rökstenen. Ett dokument från 800-talet berättar*. Borensberg: Noteria.

- Pipping, Hugo (utg.) 1905–1907. Guta lag och Guta saga jämte ordbok, utg. för Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur. København: S. L. Møllers Bogtrykkeri.
- Pipping, Hugo 1911. Rök-studier. *Studier i nordisk filologi* 2,1:1–25.
- Pipping, Hugo 1912. Nytt om Rökstensinskriften. *Studier i nordisk filologi* 3,8:1–32.
- Pipping, Hugo 1919. Om runinskriften på Rökstenen. *Acta Societatis Scientiarum Fennicae*. 49,1. Helsingfors: Finska vetenskaps societeten.
- Pipping, Hugo 1921. Rökstensinskriften ännu en gång. *Acta Societatis Scientiarum Fennicae*. 49,3. Helsingfors: Finska vetenskaps societeten. 11–30.
- Pipping, Hugo. 1932 Rökstensinskriften en rättsurkund. *Studier i nordisk filologi* 22:1–137.
- Pitman, James Hall 1925. *The Riddles of Aldhelm*. (Yale Studies in English. LXVII.) New Haven: Yale University Press, London: Humphrey Milford & Oxford University Press.
- Polomé, Edgar 1975. Old Norse Religious Terminology in Indo-European Perspective. *Dahlstedt* 1975:654–665.
- Pope, John C. (ed.) [1966] 1981. *Seven Old English Poems*. 2nd ed. New York & London: W.W. Norton & Company.
- Preisendanz, Karl & Albert Heinrichs (Hrsg.) 1973–1974. *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*. I–II. 2. Aufl. Stuttgart: Teubner.
- Prem, Hanns J. 2008. *Manual de la antigua cronología mexicana*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa.
- Ralph, Bo 1972. The Composition of the Grímnismál. *Arkiv för nordisk filologi* 87:97–118.
- Ralph, Bo 1975a. *Phonological Differentiation. Studies in Nordic Language History*. (Nordistica Gothoburgensia. 8.) Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.
- Ralph, Bo 1975b. En dikt av Steinþórr, islänning. *Scripta Islandica* 26: 46–53.
- Ralph, Bo 1976. Om tillkomsten av Sonatorrek. *Arkiv för nordisk filologi* 91:153–165.
- Ralph, Bo 1977. Ett ställe i Skáldskaparmál 18. *Scripta Islandica* 28: 27–44.
- Ralph, Bo 2000. Vanans makt i svensk språkhistoriebeskrivning. *Edlund* 2000:360–379.
- Ralph, Bo 2002. Phonological and graphematical developments from Ancient Nordic to Old Nordic. *Bandle* 2002:703–719.

- Ralph, Bo 2003. Runstenar öster och väster om havet — en innehållslänk. Landqvist et al. 2003:196–209.
- Ralph, Bo 2005. Den gåtfulla Rökstenen. *Under ytan* 2005:263–269.
- Ralph, Bo [2005] 2006. *Handlingar rörande Svenska Akademiens högtidsdag den 20 december 2005*. Tal av Akademiens direktör herr Ralph. SAH 35/2005:7–13.
- Ralph, Bo 2007a. Rökstenen och språkhistorien. Elmevik 2007:121–143.
- Ralph, Bo 2007b. Gåtan som lösning. Ett bidrag till förståelsen av Rökstenens runinskrift. *Maal og minne* 2007:133–157.
- Ralph, Bo 2007c. Goter eller gåtor? Om Rökstenens runinskrift. *Nordgren* 2007:6–17.
- Ralph, Bo 2008. Strindberg och språkvetenskapen. Kretz & Ralph 2008: 316–339.
- Ralph, Bo 2010. Språkhistoria för massorna? Magnusson & Rogström 2010:21–39.
- Ranković, Slavica, Leidulv Melve & Else Mundal (eds.) 2010. *Along the Oral-Written Continuum. Types of Texts, Relations and their Implications*. (Utrecht Studies in Medieval Literacy. 20.) Turnhout: Brepols Publishers.
- Rask, Rasmus 1818a. *Undersøgelse om det gamle Nordiske eller Islandske Sprogs Oprindelse*. Kjöbenhavn: Paa den Gyldendalske Boghandlings Forlag.
- Rask, Rasmus 1818b. *Edda Sæmundar hinns fróða*. (Collectio carminum veterum scaldorum sæmundiana dicta.) Ex recensione Erasmi Christiani Rask curavit Arv. Aug. Afzelius. Holmiæ 1818: Typis Elmenianis.
- Redfield, Robert & Alfonso Villa Rojas 1934. *Chan Kom. A Maya Village*. Washington, D.C.: Carnegie Institution of Washington.
- Reichert, Hermann 1998. Runeninschriften als Quellen der Helden-sagenforschung. Düwel (& Nowak) 1998:66–102.
- Renfrew, Colin 1987. *Archaeology and Language. The Puzzle of Indo-European Origins*. 1987. London: Jonathan Cape.
- Rhys, John [1904] 1996. *Celtic Britain*. Twickenham, Middlesex: Tiger Books International.
- Riad, Tomas 1992. *Structures in Germanic Prosody. A diachronic study with special reference to the Nordic languages*. Stockholm: Department of Scandinavian Languages, Stockholm University.
- Riad, Tomas 2005. Historien om tonaccenten. Falk & Delsing 2005:1–27.

- Rietz, Johan Erik 1867. *Svenskt dialekt-lexikon*. Malmö: B.A. Cronholm, Köpenhamn: Michaelsen och Tillge, Leipzig: Alb. Fritsch, London: Williams & Norgate.
- Rosén, Helge 1919. *Studier i skandinavisk religionshistoria och folketro*. 2. *Freys skepp, Skidbladnir*. Lund: Bloms boktryckeri.
- Rosenkvist, Henrik 2004. *The Emergence of Conditional Subordinators in Swedish – a Study in Grammaticalization*. (Lundastudier i nordisk språkvetenskap. A 62.) Lund: Department of Scandinavian Languages, Lund University.
- Rydberg, Viktor 1889. *Undersökningar i Germanisk Mythologi*. 2. Stockholm: Bonniers.
- Rydberg, Viktor 1893. *Om hjältesagan å Rökstenen*. Stockholm: P.A. Norstedt & Söner.
- Rydqvist, Johan Erik 1857. *Svenska språkets lagar. Kritisk afhandling*. II. Stockholm: P.A. Norstedt & Söner.
- SAG = Teleman, Ulf, Staffan Hellberg & Erik Andersson (red.) 1999. *Svenska Akademiens grammatik*. 1–4. Stockholm: Norstedts.
- SAH = *Svenska Akademiens handlingar från år 1986*. Trettiofemte delen 2005. Stockholm: Svenska Akademien (tr. 2006).
- SAH = *Svenska Akademiens handlingar från år 1986*. Trettiosjätte delen 2006. Stockholm: Svenska Akademien (tr. 2007).
- Salberger, Evert 1949. Elisioner på Rökstenen. *Arkiv för nordisk filologi* 64:140–155.
- Samplonius, Kees 1993. REX NON REDITURUS. Notes on Theodoric and the Rök Stone. *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 37:21–31.
- Sampson, Geoffrey 1985. *Writing Systems. A Linguistic Introduction*. Stanford: University Press.
- Sanness Johnsen, Ingrid 1968. *Stuttruner i vikingtidens innskrifter*. Oslo: Universitetsforlaget.
- SAOB = *Ordbok öfver svenska språket utgifven af Svenska Akademien*. 1898–. Lund: C.W.K. Gleerups förlag.
- Sawyer, Birgit 2000. *The Viking-Age Rune Stones. Customs and Commemoration in Early Medieval Scandinavia*. Oxford: University Press.
- Sawyer, Peter [1997] 2001. *The Oxford Illustrated History of the Vikings*. (Reissued 2001.) Oxford: Oxford University Press.
- Schjødt, Jens Peter 2007. Teksten mellem kilde og litteratur. *Johansson* 2007:179–193.
- Schlyter, Carl 1852. *Gotlands-Lagen*. (Samling af Sweriges Gamla Lagar. 7.) Lund: Berlingska Boktryckeriet.

- Schlyter, Carl 1877. *Ordbok till Samlingen af Sweriges Gamla Lagar*. Lund: C.W.K. Gleerups.
- Schmitt, Rüdiger 1967. *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Schulte, Michael 1998. *Grundfragen der Umlautphonemisierung. Eine structurelle Analyse des nordgermanischen i/j-Umlauts unter Berücksichtigung der älteren Runeninschriften*. Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- Schulte, Michael 2006. The transformation of the older futhark. *Arkiv för nordisk filologi* 121:41–74.
- Schulte, Michael [2007] 2008. Memory culture in the Viking Ages. The runic evidence of formulaic patterns. *Scripta Islandica* 58/2007:57–73.
- Schulte, Michael 2008. Review of Elmevik (2007). *NOWELE* 53/2008: 95–106.
- Schulte, Michael [2008] 2009. Literacy in the looking glass. Vedic and skaldic verse and the two modes of oral transmission. *Scripta Islandica* 59:181–199.
- Schulte, Michael 2009. The Scandinavian runic reform: a sound notion or a research dogma? *NOWELE* 56/57:107–121.
- Schück, Henrik 1908. *Bidrag till tolkning af Rök-inskriften*. Upsala: Akademiska bokhandeln.
- Schück, Henrik & Karl Warburg 1896–1897. *Svensk illustrerad litteraturhistoria*. I–III. Stockholm: Hugo Gebers förlag.
- Searle, John 1969. *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sigurðsson, Gísli 2000. *Gaelic Influence in Iceland*. 2nd ed. Reykjavík: University of Iceland Press.
- Sigurðsson, Gísli 2013. Past Awareness in Christian Environments. Source-Critical Ideas about Memories of the Pagan Past. Hermann & Mitchell 2013:400–410.
- Sijmons, B. 1888. *Die Lieder der Edda*. Hrsg. und erklärt. 1. Text. Halle a. S.: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.
- Simek, Rudolf & Ulrike Engel (eds.) 2004. *Vikings on the Rhine. Recent Research on Early Medieval Relations between the Rhinelands and Scandinavia*. (Studia Mediaevalia Septentrionalia. 11.) Wien: Fassbaender.
- Singleton, Charles S. 1960. “In Exitu Israel de Aegypto”. *Annual Report of the Dante Society* 78:1–24.
- Sisam, Kenneth 1953. *Studies in the History of Old English Literature*. Oxford: At the Clarendon Press.

- Smith, Gary & Michael E. Long 1980. Utah's Rock Art. *National Geographic Magazine* 157.1. January 1980:94–117.
- Snow, Dean R. 2010. *Archaeology of Native North America*. Prentice-Hall, N.J.
- Snædal, Thorgunn 2002. *Medan världen vakar. Studier i de gotländska runinskrifternas språk och kronologi*. (Runrön. 16.) Uppsala: Institutionen för nordiska språk, Uppsala universitet.
- SO = *Svensk ordbok utgiven av Svenska Akademien* 2009. Stockholm: Norstedts.
- Spaan, David B. 1965. The Place of Manannan Mac Lir in Irish Mythology. *Folklore* 76:176–195.
- Speck, Frank G. 1919. Penobscot Shamanism. *Memoirs of the American Anthropological Association* 6:239–288.
- Spencer, Baldwin & Francis James Gillen 1927. *The Arunta. A Study of a Stone Age People*. 1–2. London: Macmillan.
- Spiro, Melford E. 1967. *Burmese Supernaturalism*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Språkriktighetsboken utarbetad av Svenska språknämnden* 2005. (Skrifter utgivna av Svenska språknämnden. 93.) [Stockholm:] Norstedts Akademiska Förlag.
- Spurkland, Terje 2004. Literacy and 'runacy' in Medieval Scandinavia. Adams & Holman 2004:333–344.
- Spurkland, Terje 2006. From Tune to Eggja — the ontology of language change. Stoklund et al. 2006:333–345.
- Stanner, W.E.H. [1956] 1968. The Dreaming, an Australian World View. Hammond [1964] 1968b:288–298. (Urspr. i: T.A.G. Hungerford, ed., 1956. AUSTRALIAN SIGNPOST. Melbourne: F.W. Cheshire Pty., Ltd.)
- Stavnem, Rolf 2007. Poetik og panegyrik. Håttatal mellem tradition og fornyelse. Johansson 2007:91–107.
- Steinsland, Gro & Preben Meulengracht Sørensen [1994] 1998. *Människor och makter i vikingarnas värld*. (Sv. övers.; orig.: *Menneske og makter i vikingenes verden*. Universitetsforlaget AS, 1994.) Stockholm: Ordfront förlag.
- Stenroth, Ingmar 2005. *Sveriges rötter. En nations födelse*. Stockholm: Atlantis.
- Stephens, George 1866–1867. *The Old-Northern Runic Monuments of Scandinavia and England*. I. London: John Russell Smith & København: Michaelsen & Tillge.

- Stille, Per 1999. *Runstenar och runristare i det vikingatida Fjädrundaland. En studie i attribuering*. (Runrön. 13.) Uppsala: Institutionen för nordiska språk, Uppsala universitet.
- Stockwell, R.P. & R.K.S. Macaulay (eds.) 1972. *Linguistic Change and Generative Theory. Essays from the UCLA Conference on Historical Linguistics in the Perspective of Transformational Theory, February 1969*. Bloomington & London: Indiana University Press.
- Stoklund, Marie 2006. Chronology and Typology of the Danish Runic Inscriptions. Stoklund et al. 2006:355–383.
- Stoklund, Marie, Michael Lerche Nielsen, Bente Holmberg & Gillian Fellows-Jensen (eds.) 2006. *Runes and their Secrets. Studies in Runology*. Museum Tusculanum Press: University of Copenhagen.
- Stolz, Benjamin A. & Richard S. Shannon (eds.) 1976. *Oral Literature and the Formula*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Strachan, John 1909. *An Introduction to Early Welsh*. Manchester: Manchester University Press.
- Strehlow, Carl 1907–1920. *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*. 1–5. Bearb. von Wilhelm Georg Moritz Freiherrn von Leonhardi. (Veröffentlichungen aus dem Städtischem Völker-Museum Frankfurt am Main.) Frankfurt am Main: Joseph Baer & Co.
- Strid, Jan Paul 2004. Rökstenen, götarna och goterna. Hellsten et al. 2004:286–296.
- Ström, Folke 1961. *Nordisk hedendom. Tro och sed i förkristen tid*. Göteborg: Akademiförlaget Gumperts.
- Strömbäck, Dag 1935. *Sejd. Textstudier i nordisk religionshistoria*. (Nordiska texter och undersökningar utg. i Uppsala av Bengt Hesselman. 5.) Stockholm: Hugo Gebers Förlag & Köpenhamn: Levi & Munksgaard.
- Svanlund, Jan 2009. *Lexikal etablering. En korpusundersökning av hur nya sammansättningar konventionaliseras och får sin betydelse*. (Stockholm studies in Scandinavian philology. N.S. 52.) Stockholm: Acta Universitatis Stockholmiensis.
- Svenbro, Jesper 1976. *La parole et le marbre. Aux origines de la poésie grecque*. Lund: Studentlitteratur.
- Svenbro, Jesper 2019. Golvläggardikt. *Golv till tak* 8 – 2019:56.
- Svenbro, Jesper 2020. *Nattligt symposion, Sölvegatan 2*. Dikter. Stockholm: Albert Bonniers.
- Svensk ordbok utgiven av Svenska Akademien 2009. Stockholm: Norstedts. (Jfr SO.)
- Svenska Akademiens handlingar från år 1986. Stockholm: Svenska Akademien. (Jfr SAH.)

- Svärdström, Elisabeth 1958–1970. *Västergötlands runinskrifter granskade och tolkade av Hugo Jungner och Elisabeth Svärdström*. I. Text. (Sveriges runinskrifter utg. av Kungliga Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien. 5.) Stockholm: Kungl. boktryckeriet P.A. Norstedts & söner.
- Syrett, Martin 1994. *The Unaccented Vowels of Proto-Norse*. (NOWELE Supplement Series. 11.) Odense: Odense University Press.
- Sävborg, Daniel 1997. *Sorg och elegi i Eddans hjälteediktning*. Stockholm: Acta Universitatis Stockholmiensis.
- Sävborg, Daniel 2004. Om eddadikternas ursprung och ålder. *Arkiv för nordisk filologi* 119:55–104.
- Söderwall, K.F. 1884–1918. *Ordbok öfver svenska medeltids-språket*. I. Lund: Berlingska boktryckeri- och stilgjuteri-aktiebolaget.
- Söderwall, K.F. 1891–1900. *Ordbok öfver svenska medeltids-språket*. II:1. Lund: Berlingska boktryckeri- och stilgjuteri-aktiebolaget.
- Söderwall, K.F. 1900–1918. *Ordbok öfver svenska medeltids-språket*. II:2. Lund: Berlingska boktryckeri- och stilgjuteri-aktiebolaget.
- Taylor, Archer 1948. *The Literary Riddle before 1600*. Berkely & Los Angeles: University of California Press.
- Teleman, Ulf, Staffan Hellberg & Erik Andersson (red.) 1999. *Svenska Akademiens grammatik*. 1–4. Stockholm: Norstedts. (Jfr SAG.)
- Themerson, Stefan 1949. *Bayamus and the Theatre of Semantic Poetry*. London: Gaberbocchus Press.
- Themerson, Stefan 1975. *On Semantic Poetry*. London: Gaberbocchus Press.
- Thompson, Claiborne W. 1972. Öpir's Teacher. *Fornvännen* 67:16–19.
- Thompson, Claiborne W. 1975. *Studies in Upplandic Runography*. Austin, Texas & London: University of Texas Press.
- Thompson, Eric. S. 1970. *Maya History and Religion*. (The Civilization of the American Indian Series. 99.) Norman: University of Oklahoma Press.
- Thors, Carl-Erik 1957. *Den kristna terminologien i fornsvenskan*. (= *Studier i nordisk filologi* 45.) (Skrifter utgivna av Svenska litteratursällskapet i Finland nr 359.) Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland & København: Ejnar Munksgaard.
- Thorvaldsen, Bernt Øyvind 2007. Om eddastrofene i samtidssagaenes drømmeskildringer og “den norrøne renesansen”. Johansson 2007: 83–90.
- Thuesen, Karen 1990. *Maltstenen. En runologisk undersøgelse af den syddjyske Maltindskrift*. (Universitets-Jubilæets Danske Samfunds skriftserie. 510.) København: Museum Tusculanum Press.

- Thurneysen, Rudolf 1937. Zum Ogom. *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 61:188–208.
- Thörnqvist, Clara 1948. *Studien über den nordischen Lehnwörter im Russischen*. (Études de philologie slave. 2.) Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Tillägg RAÄ dnr 321-2462-2006.
- Titiev, Mischa [1960] 1968. A Fresh Approach to the Problem of Magic and Religion. Hammond [1964] 1968b:284–288. [Ursprungligen i: *Southwestern Journal of Anthropology* 16 (1960:292–298).]
- Tolmie, Jane & Jane Toswell (eds.) 2010. *Laments for the Lost*. Turnhout: Brepols.
- Toporov, Vladimir Nikolaevič 1981. Die Ursprünge der indoeuropäischen Poetik. *Poetica* 13:189–251.
- Townend, Matthew 2002. *Language and History in Viking Age England. Linguistic Relations between Speakers of Old Norse and Old English*. (Studies in the Early Middle Ages. 6.) Turnhout, Belgium: Brepols Publishers.
- Townsend, Richard 2009. *The Aztecs*. 3rd ed. London: Thames & Hudson.
- Turcan, R.-A. 1981. *Mithra et la mithriacisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Turco, Jeffrey (ed.) 2015. *New Norse Studies*. (Islandica. 58.) Ithaka: Cornell University Library.
- Turner, Victor 1968. *The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*. (The International African Institute.) Oxford: Clarendon Press.
- Turville-Petre, E.O.G. 1964. *Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia*. London: Weidenfeld and Nicholson.
- Uecker, Heiko (Hrsg.) 1994. *Studien zum Altgermanischen. Festschrift für Heinrich Beck*. (Ergänzungsbände zum Reallexikon zum Germanischen Altertumskunde. 11.) Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- Ulansey, David 1998. *Die Ursprünge des Mithraskults. Kosmologie und Erlösung in der Antike*. Stuttgart: Theiss.
- Under ytan 2005. (Humanistdag-boken nr 18.) Populärvetenskapliga föreläsningar hållna under Humanistdagarna den 12–13 november 2005. Göteborgs universitet.
- Usener, Hermann 1896. *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen.
- Vennemann, Theo 1998. Basken, Semiten, Indogermanen. Urheimatfragen in linguistischer und anthropologischer Sicht. Meid 1998:119–138.

- Vennemann, Theo 2003. *Europa Vasconica — Europa Semitica*. (Trends in Linguistics. Studies and Monographs. 138.) Berlin: Walter de Gruyter Mouton.
- Vennemann, Theo 2004. Phol, Balder, and the Birth of Germanic. Hyvärinen et al. 2004:439–457.
- Verelius, Olof 1675. *Manuductio compendiosa ad runographiam Scandicam antiquam, recte intelligendam. En kort vnderwijsning Om Then Gambla Swea-Götha Ryna-ristning*. Upsalæ: Cvm regio privilegi. Excudit Henricus Curio S. R. M. & Academia Upsalensis Bibliopola.
- Verelius, Olof 1691. *Index lingvæ veteris scytho-scandicæ sive gothicæ ex vetusti ævi monumentis [...] collectus*. Utg. av Olai Rudbecki. Upsalæ.
- Vermaseren, Maarten J. 1965. *Mithras. Geschichte eines Kultes*. (Urban-Bücher. 83.) Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Vigfusson, Gudbrand & F. York Powell 1879. *An Icelandic Prose Reader, with Notes, Grammar and Glossary*. Oxford: Clarendon Press.
- Vogel, Walther 1906. *Die Normannen und das Fränkische Reich bis zur Gründung der Normandie (799–911)*. Heidelberg: Winter.
- de Vries, Jan 1934. Studiën over Germaansche mythologie VI. Over enkele godennamen. *Tijdschrift voor Nederlandse Taal en Letterkunde* 53:192–210.
- de Vries, Jan 1956–1957. *Altgermanische Religionsgeschichte*. I–II. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- de Vries, Jan 1960. *Kelten und Germanen*. Bern & München: Francke Verlag.
- de Vries, Jan 1962. *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*. 2. Verb Aufl. Leiden: E. J. Brill.
- Walde, Alois 1906. *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- Wallin, Isak 1964. Om det grammatiska subjektet som språklig upplevelse. *Nutidssvenska* 1964:257–319.
- Walther, Sabine 2004. The Vikings in the Rhinelands according to Latin Sources. Simek & Engel 2004:165–177.
- Watkins, Calvert 1963. Indo-European Metrics and Archaic Irish Verse. *Celtica* 6:194–249. [Omtr. i Watkins 1994:349–404.]
- Watkins, Calvert 1979. *Is tre fîr flathemon*: Marginalia to Audacht Morainn. *Ériu* 30:181–198. [Omtr. i Watkins 1994:644–662.]
- Watkins, Calvert 1994. *Selected Writings*. Innsbruck: Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft. 80.

- Watkins, Calvert 1995. *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics*. Oxford: Oxford University Press.
- Wehlin, Joakim 2013. *Östersjöns skeppssättningar. Monument och mötesplatser under yngre bronsålder*. (GOTARC. Serie B, Gothenburg archaeological theses. 59.) Göteborg: Institutionen för historiska studier, Göteborgs universitet.
- Weinreich, Uriel 1953. *Languages in Contact. Findings and Problems*. (Linguistic Circle of New York. Publications. 1.) New York: Linguistic Circle of New York.
- Wenisch, F. 1979. *Spezifisch anglisches Wortgut in den nordhumbrischen Interlinearglossierungen des Lukasevangeliums*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Wessén, Elias 1953. Nytt om Rök-stenen. *Fornvännen* 1948:161–177.
- Wessén, Elias 1958. *Runstenen vid Röks kyrka*. (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens handlingar. Filologisk-filosofiska serien. 5.) Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Wessén, Elias 1960. *Historiska runinskrifter*. (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens handlingar. Filosofisk-filologiska serien. 6.) Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Wessén, Elias 1965. *Svensk språkhistoria*. III. *Grundlinjer till en historisk syntax*. Stockholm, Göteborg, Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Wessén, Elias 1969a. *Våra folkmål*. 9 uppl. Stockholm: Fritzes.
- Wessén, Elias 1969b. Folkstammar och folknamn. En översikt. *Fornvännen* 1969:14–36.
- Wessén, Elias 1975. Rök, ett fornminne och ett ortnamn. *Fornvännen* 1975:5–15.
- Wessén, Elias 1976. Rökstenen ännu en gång. Tillika ett svar till professor Höfler. *Arkiv för nordisk filologi* 91:42–50.
- West, Michael L. 2007. *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Westman, Margareta 1981. *Text och textanalys ur språkvetenskapligt perspektiv*. (Meddelanden från Institutionen för nordiska språk vid Stockholms universitet, MINS. 9.)
- Whitelock, Dorothy 1965. Wulfstan at York. *Bessinger & Creed* 1965: 214–231.
- Widmark, Gun [1992] 1993. Varför ristade Varin runor? Tankar kring Rökstenen. *Saga och sed* 1992:25–44.
- Widmark, Gun 1993. Vamod eller Vämod? *G. Hallberg* 1993:210–212.
- Widmark, Gun 1994. Birkasvenskan – fanns den? *Arkiv för nordisk filologi* 109:173–216.

- Widmark, Gun 1997. Tolkningen som social konstruktion. Rökstenens inskrift. Nyström 1997:165–175.
- Widmark, Gun 2001. *Det språk som blev vårt. Ursprung och utveckling i svenskan. Urtid – Runtid – Riddartid.* (Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi. 76.) Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur.
- Wiktorsson, Per-Axel (utg.) 2011. *Äldre Västgötalagen och dess bilagor i Cod. Holm. B 59.* I–II. (Skara stiftshistoriska sälls-kaps skriftserie nr 60.) Skara: Föreningen för Västgötalitteratur.
- Wilkinson, Endymion 2017. *Chinese History: A New Manual.* Fifth Edition. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Williams, Henrik 1990. *Åsrunan. Användning och ljudvärde i run-svenska steninskrifter.* Uppsala universitet: Institutionen för nordiska språk.
- Williams, Henrik 1993. Diskussion i Peterson (red.) 1993:78 f.
- Williamson, Craig 1977. *The Old English Riddles of the Exeter Book.* Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- van Winsbergen, Wim & Eric Venbrux (eds.) 2010. *New Perspectives on Myth. Proceedings of the Second Annual Conference of the International Association for Comparative Mythology, Ravenstein, Netherlands, 19–21 August, 2008.* Haarlem/Nijmegen: Quest.
- Wormald, Patrick [1991] 2000. Anglo-Saxon Society and its literature. Godden & Lapidge 1991:1–22.
- Wulff Andersen, Steen 2006. Trelleborg. *Reallexikon der Altgermanischen Altertums-kunde.* 31:118–119. Berlin: Walter de Gruyter.
- Zilmer, Kristel 2010. Viking Age Rune Stones in Scandinavia. The Interplay between Oral Monumentality and Commemorative Literacy. Ranković et al. 2010:135–162.



